STORIA

DELLA FILOSOFIA MODERNA.

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA

DEL SIGNOR

G. AMADEO BUHLE

PROFESSORE DI GOTTINGA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA

DA D. VINCENZO LANCETTI.

TOMO SETTIMO

CHE COMINCIA DA PIER GASSENDI E TERMINA IN ENRICO MORO.

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI COMMERCIO

1823.

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA

Della Storia della filosofia del secolo XVII.

CAP. II.

Storia e filosofia di Gassendi.

PRIMA di far conoscere qual fosse il destino della filosofia cartesiana dopo la morte del suo creatore, e prima di passare alla storia de' sistemi, sui quali il cartesianismo esercitò una decisa influenza, io credo opportuno di esporre la vita e le opinioni particolari di alcuni filosofi contemporanei di Cartesio, parecchi dei quali ho di sopra indicati fra gli antagonisti di lui.

Pietro Gassendi è infinitamente men celebre per le dispute che ebbe con Cartesio che per la sua propria filosofia, la qual non era soltanto frutto delle sue specolazioni, ma sì pure di cognizioni estesissime in letteratura, matematiche, fisica, ed astronomia. Quest' uomo illustre nacque nel 1592 a Chantersier borgo della Provenza a poca distanza da Digne. Sin da fanciullo diede in varie occasioni sì evidenti prove di genio e di gusto deciso per lo studio, che meritò l' attenzione di quanti il conoscevano. Giunto ai diciasett' anni d' età ottenne la cattedra di professor di rettorica a Digue, benchè appena avesse compiuto il corso delle umane lettere; ma, siccome voleva abbracciare lo stato ecclesiastico, abbandonò ben presto quell' impiego e andò a Aix per istudiarvi teologia, e al tempo stesso le greche lettere e le ebraiche; nelle quali applicazioni fece sì rapidi progressi, e vi si distinse in modo sì raro come predicatore, che gli vennero accordate le cattedre di teologia di Forcalquier e di Digue, l' un dall' altro poco distanti.

Per più dignitosamente coprire quest' ultima, si fece ricever dottore di teologia in Avignone. Poco dopo gli vennero simultaneamente offerte le cattedre di teologia e di filosofia di Aix, di cui accettò la seconda, e così trovossi vie meglio nella propria sfera. Oltre la filosofia che era la sua particolar vocazione, egli si applicò alle matematiche, alla fisica, ed alla astronomia, la quale sin dalla sua più tenera età fu sempre la scienza sua favorita. I vincoli d' amicizia ch' ei strinse con Nicola Fabrizio Peirescio, consigliere al parlamento di Aix, con Gautier prior di Valette, con Mersenne, e con altri distinti dotti del suo tempo, contribuiron moltissimo a sviluppare e perfezionare i suoi talenti. Quando ebbe letti i libri de' nemici della dottrina d' Aristotele, che allor dominava, cioè quelli di Luigi Vives, di Pietro Ramo, di Sebastiano Basson, di Antonio Villon, e di Giovanni Bitaud, egli pure ne sentì ripugnanza; ma siccome era obbligato di insegnare il peripatetismo, così lo espose in modo che a ciascun domma egli ag-

giungeva i suoi dubbj ed obbiezioni come altrettanti problemi e paradossi. Ma l'avversion sua crebbe poscia per modo che passò a combattere l'aristotelismo anche co' scritti. Compose perciò le sue *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos, libri septem, in quibus præcipua totius doctrinæ peripateticæ fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novæ, aut ex vetustioribus obsoletæ stabiliuntur*, ch'ei sottopose all'esame ed alla critica di Peirescio e di Gautier. Que' due dotti vi rilevaron viemmaggiormente l'ingegno e la erudizione di lui, e si disposero ad appoggiare con tutto il credito loro il suo progetto. Gassendi allora entrò negli ordini ecclesiastici, per mezzo de' quali ottenne un canonicato a Digne, e non molto dopo fu nominato preposto di quella Chiesa, ad onta della opposizion del capitolo.

A quest' epoca appunto, cioè nel 1624, pubblicò egli il primo libro delle *Exercitationes paradoxicæ*, e senza sgomentarsi della sfavorevole impressione che fece sull' animo de' partigiani fedeli di Aristotele,

poco stette a divolgare anche il secondo. Era suo disegno di porne in luce successivamente cinque altri, i quali però non comparvero, sia perchè non li scrivesse, sia perchè giudicasse opportuno di sospenderne la pubblicazione, per avere in età avanzata osservato che l' argomento era già stato esaurito da' suoi predecessori, e soprattutto da Francesco Patrizj, perocchè trovò l' occasion di rifondere i suoi ragionamenti antiperipatetici in altre opere, e fors' anche per aver temuto di avere a contrastare col partito degli aristotelici, che era ancor possentissimo e numerosissimo in Francia.

Dopo la pubblicazione di codesto libro Gassendi andò a Parigi, dove strinse intima amicizia con Francesco Luillier capo della contabilità e consigliere al parlamento di Metz, uomo istruito e pien di buon gusto. Entrambi fecero insieme un viaggio ne' Paesi-Bassi, il solo che Gassendi abbia intrapreso fuori di Francia, perchè Sorbiere suo biografo nega che sia mai stato in Italia. Il soggiorno de' Paesi-Bassi, dove allora vivevano gli uo-

mini più distinti ne' rami delle scienze umane che Gassendi coltivava in ispezial modo, fu estremamente utile ed istruttivo per lui (1), e conciliossi talmente la benevolenza di quanti il conobbero, che ne restò loro sempre cara la memoria.

---

(1) I rapporti di Gassendi coi dotti de' Paesi-Bassi gli offersero anche l'occasione di darsi a varie particolari ricerche. Van Helmont, celebre medico di Brusselles, gli somministrò quella di esaminar la questione se sia più naturale all' uomo il viver di carne che di frutti e legumi. Van Helmont sosteneva la prima opinione, e Gassendi difendeva la seconda. Il filosofo francese si fondava sul paragone tra i denti dell' uomo e quelli delle bestie. Gli animali erbivori, come il cavallo, il bue, la pecora, hanno i denti molari, e i carnivori come il lione, il lupo, il cane han gli incisivi. Ma l' uomo ne ha otto incisivi, quattro laniari, e venti molari; non è dunque verisimile ch'egli sia un animale carnivoro. Altronde Dio disse ad Adamo nel Paradiso di nodrirsi de' frutti della terra, e un fanciullo, che ancora non siasi abituato a mangiare carne, preferisce le frutta. I primi uomini, che vivevano di vegetabili godevano di una miglior salute, e giugnevano ad una età più avanzata che gli uomini de' tempi susseguenti, che fecero uso di alimenti tratti dal regno animale. Per ultimo i frutti della terra sono più facili a digerirsi che la carne, e danno altresì succhi nutritivi di miglior qualità. Non fa bisogno, credo io, di provar come questo ragionamento sia poco atto a soddisfare e convincere.

Nè ozioso in esso viaggio rimase, imperocchè nel corso di quello scrisse in difesa e per impulso di Mersenne l'*Examen philosophiae Roberti Fluddi medici.* Mersenne erasi violentemente dichiarato contro le fantasie teosofiche di Fludd nelle sue *Quaestiones ad VI priora libri Geneseos capita;* ma erasi però ingolfato in frequenti e troppo estese digressioni sulle matematiche ed altre materie di erudizione, e avea dato una forma generalmente poco conveniente al suo lavoro. Fludd gli rispose con non minore asprezza, e a quest'effetto pubblicò la sua opera *Sophiae cum moriae certamen,* e l'altra intitolata: *Summum bonum.* Quest'ultima apparve sotto il nome di certo Giovanni Frisio, che Gassendi accerta essere lo stesso Fludd. Mersenne comunicò que'due libelli a Gassendi, onde li leggesse come critico, e se il caso lo esigeva di rispondervi per lui, essendo egli nemico dichiarato di tutte le discussioni polemiche. Gassendi si incaricò di tale impegno con piacere, e fece a Fludd una eccellente risposta, della quale parlerò frappoco.

All' Aja, dove Gassendi fece un più lungo soggiorno, ei scrisse l' *Epistola de parheliis* per ispiegare i quattro falsi soli osservati a Roma nel 1629, e che avean dato luogo ad una quantità d' interpretazioni e timori superstiziosi. Assai studiato aveva Gassendi l' astrologia in sua gioventù, ma ben presto quel pregiudizio abjurò, e quindi non risparmiò sforzo veruno per distruggerlo anche presso i suoi contemporanei. Tale fu lo scopo della lettera scritta sui parelj; al principio della quale Gassendi palesa modestamente l' opinion sua intorno alla importanza dell' umano sapere. Dio solo, dic' egli, conosce la vera natura delle cose, e gli uomini non ne vedono che la superficie; sono essi gli storici della natura, ma non ne penetrano i misteri. I fisici meritano la nostra stima, eppure è difficile il persuadersi che alcun d' essi sia giunto al santuario della verità e ne abbia sorpreso i segreti. Il più vile insetto e la più piccola pianticella ci trattengono nelle nostre ricerche, allora che attentamente vi contempliamo; e se noi balbettiamo all' aspetto

di cose sì poco importanti, quanto meno dobbiamo saperne degli oggetti più considerevoli! Gassendi descrive dopo ciò la figura e la posizione dei quattro parelj; fa vedere che l' apparizion loro dipendeva dal punto di vista dond' era guardato, e che provenivano dalla riflession de' raggi solari per mezzo de' vapori, che davano alle nubi la forma e l' apparenza di soli. In fine confuta il volgar pregiudizio che quel fenomeno pronostichi una grande sventura, e cita le analoghe osservazioni raccolte da Aristotele, da Plinio, e fra i moderni da Cardano. Quest' ultimo avendo veduto tre parelj ne avea predetta la prossima apparizione di un nuovo triumvirato, ma il fatto non giustificò la sua predizione.

Nel 1631 Gassendi già ritornato alla patria osservò di concerto con l' amico suo La Mothe-le-Vayer il passaggio di Mercurio sotto il sole annunziato da Keplero, e pubblicò il risultato delle sue osservazioni. Con che acquistò siffatta reputazion fra gli astronomi, che Bouillaud volle dedicargli una delle sue opere.

L' anno successivo osservò pure la congiunzione di Mercurio con Venere, e la descrisse in un libro indirizzato a Keplero.

I suoi particolari interessi lo richiamarono allora da Parigi in Provenza, e siccome il suo protettore Luigi di Valois duca di Angouleme non potè riuscire a farlo nominare agente del clero di Provenza presso l' assemblea generale del clero di Francia, che dovea raunarsi a Parigi, nulla più lo trattenne dal consecrare tutto il suo tempo allo studio ed alle scienze. A quest'epoca cominciano i suoi contrasti con Cartesio, di cui feci menzione, e sui quali mi tratterò di bel nuovo, perchè appartengono alla storia delle sue particolari opinioni filosofiche. Un' altra se ne attirò in occasione del suo trattato sopra l' acceleramento della caduta de' corpi gravi, nel qual libro difendea l' opinion di Copernico che la terra giri intorno al sole. Un gesuita rettore del collegio di Digione lo criticò per questa asserzione, e venne confutato nella maniera più vittoriosa;

ma Gian Battista Morin, professore di matematica a Parigi prese il partito del gesuita, e scrisse un libro (*Alæ telluris fractæ*), in cui cercò di mostrare l' impossibilità del moto della terra, e caricò Gassendi di invettive. L' animosità sua proveniva dall' affetto ch' egli aveva all' astrologia, in favor della quale aveva indarno tentato di disporre Gassendi, il qual dal suo lato non meno inutilmente tentò di guarir lui di quel pregiudizio; e il confutò con la stessa forza con che precedentemente avea confutato il gesuita.

Divenuta vacante una cattedra di professore di matematiche nel collegio reale di Parigi nel 1645, il cardinale Alfonso Duplessis arcivescovo di Lione, gran limosiniere di Francia, e fratello del cardinale di Richelieu, obbligò in certo modo Gassendi di accettarla. Il filosofo vi insegnò con molto credito, si riconciliò con Morin, allora suo collega, e ristabilitosi di una malattia che questi gli avea predetto, secondo gli astri, che finirebbe con la sua morte, egli ebbe il piacere di dargli una prova decisiva delle illusioni

della astrologia. Allora fu ch' ei scrisse le eccellenti sue biografie di Nicola Peirescio, di Ticho-Brahe, di Niccolò Copernico, di Giorgio Peuerbach, e di Giovanni Regiomontano. Ma la fatica delle sue lezioni pubbliche e delle occupazioni letterarie gli produsse una flussione di petto; per guarir della quale andò a passar qualche tempo a Digne in Provenza, onde respirarvi l'aria natale. Tornato nel 1653 a Parigi, vi fu poco dopo attaccato da un' altra grave malattia, che i tanti salassi fecero degenerare in un totale marasmo. Ei morì nel 1655 in età di sessantatrè anni, e le ultime sue parole furono: *ecco cosa è la vita dell' uomo!*

Gassendi fu uno de' più belli ornamenti del suo secolo, come dotto e come filosofo. A sano giudizio accoppiò molto gusto e profondo ingegno. Ebbe anche un talento naturale, che l' arte avea poi perfezionato ad un punto straordinario, di classificar le sue idee giusta le leggi della buona logica, e di esprimerle con precisione, chiarezza ed eleganza. Quanto alla

filosofia, lo scetticismo non fu, per vero dire, il punto da cui partì, come il fu di Cartesio; ma però scorgesi nel suo sistema un tono assai meno dommatico, che in quello dell'illustre suo compatriota. Cartesio accordava una certezza apodittica a tutto ciò che a lui pareva evidente, fondò la sua dottrina su principj ed ipotesi arbitrarie, che sostenne con acrimonia ed impazienza contro coloro, che non dividevano le sue opinioni, e per tal modo si trovò ingolfato in contraddizioni con la sperienza e con parecchi suoi contemporanei, ch'ei non potè toglier visi fuorchè con vie surrettizie. Per valermi del linguaggio usato anche dai nostri filosofi moderni, ei pretese che colui che non adottava il suo sistema non lo capiva, perocchè lo dimostrava egli stesso con principj evidenti. Egli sprezzava a principio la filosofia e la fisica degli antichi perchè non lo appagarono, e poscia perchè la sua predilezione per le sue proprie idee lo strascinò irresistibilmente: Gassendi all'incontro fidavasi molto meno dello spirito umano, di cui conosceva as-

sai meglio la debolezza, e si atteneva molto più alla osservazione immediata; ond' è che l' epicureismo era fra tutti i sistemi dell' antichità quello da lui preferito, e che servir fece di base al suo proprio; ei fuggì i pregiudizj e l' entusiasmo, come pure il dommatismo non completo degli aristotelici e de' cartesiani, ma senza affettare maggiore precauzione di quella che le circostanze esigessero, e combattea quasi sempre o con solide ragioni o coll' armi della ironia e della satira. Se Cartesio gli fu superiore nelle matematiche, di che non si può mover dubbio, Gassendi non iscrisse su questa scienza veruna importante opera; ma gli era inferiore nella cognizione della letteratura antica, cosicchè non poteva pronunciare sul merito della filosofia degli antichi un giudizio sicuro ed esatto al par di lui. Uno de' principali tratti del personal carattere di Gassendi fu la modestia, da cui non si allontanò mai nelle sue relazioni con altri, e i contemporanei si compiacciono di rendergli giustizia

a questo riguardo (1); perciò contava fra suoi amici e protettori i più nobili, spiritosi e dotti uomini, di cui la storia letteraria di quel tempo cita con orgoglio i nomi. Egli tenne un lungo carteggio con Galileo, Keplero, Peirescio, Mersenne, Hobbes, Menagio, Cristina regina di Svezia, ec. Uno de' suoi favoriti era Francesco Bernier celebre pe' suoi viaggi d' Oriente, il quale pose in lui tanto amore, che gli rimase quasi inseparabil compagno per gli ultimi anni della sua vita.

Tra le opere di Gassendi lo storico

---

(1) Il seguente aneddoto varrà di prova della modestia di Gassendi. Faceva egli un viaggio a Grenoble con certo Maridat consigliere del gran Consiglio. Questi, cui tacque egli il suo nome, nol conobbe che sotto il titolo di preposto di Digne, e alloggiò insieme nello stesso albergo di Grenoble. Un amico da lui per caso incontrato gli disse che andava a far visita al celebre Gassendi poc' anzi giunto, e Maridat lo pregò di seco condurlo, e fu sommamente sorpreso di vedersi presentato al preposto di Digne. — Il cardinale di Richelieu radunava quasi tutti i giorni in sua casa un circolo di dotti, ma Gassendi non vi andò mai, benchè dal fratello del Ministro avesse avuta la sua cattedra di professore. Troppo era egli modesto per presentarsi da se, e Richelieu troppo orgoglioso per invitarvelo.

della filosofia debbe esaminare, oltre le *Exercitationes paradoxicæ*, i suoi libri sulla vita e sul sistema di Epicuro, ed alcuni altri trattatelli ovvero opuscoli polemici, e soprattutto il *Syntagma philosophicum*, che contiene l' esposizione della sua filosofica dottrina; la quale non esporrò se prima non abbia riferite alcune osservazioni proprie a meglio qualificare le *Exercitationes*, attesocchè per giudizio de' contemporanei e de' posteri son esse il libro che più influì sulla maniera con la quale si giudicò poscia dell' aristotelismo e dell' epicureismo.

Nella lettera dedicatoria a Giuseppe Gautier prior di Valletta, Gassendi ampiamente racconta le circostanze che lo indussero a scrivere le *Exercitationes paradoxicæ*, l' intenzion ch' egli ebbe pubblicandole, e il disegno sul qual le compose. Uno studio profondo di Cicerone gli avea data una idea della filosofia, ch' ei non trovò poi realizzata nella scolastica aristotelica de' suoi contemporanei. Dapprima non osò di confessare a se stesso questa verità, ma ben presto vide

il suo giudizio confermato dalla lettura delle opere di Vives, di Giovan Pico della Mirandola, e segnatamente di Ramo e di Charron. Allora più non istette a rompere que' nodi che il tenevano in certo modo legato tuttora alla scolastica. Studiò anche gli altri sistemi dell'antichità, ma non ne rimase soddisfatto; cosicchè si affezionò di preferenza alla filosofia degli accademici ed a quella di Pirrone. Ho detto di sopra com' ei conciliasse la rivoluzione sopravvenuta nelle sue idee con gli obblighi della sua cattedra di professore di filosofia ad Aix. Tosto che a questa ebbe rinunciato, manifestò per la prima volta le sue opinioni in alcune solenni dispute che ebbero luogo nell' occasione della assemblea del Clero di Provenza. Il generale interesse ch' egli destò, e gli stimoli de' dotti che gli erano amici lo indussero a pubblicare il suo esame critico della filosofia della scuola; diede all' opera sua il titolo di *Exercitationes paradoxicæ* come se non altro contenesse che i risultamenti di varie discussioni sopra più paradossi, e per non

offender di troppo i partigiani del peripatetismo scolastico; anzi vi aggiunse le parole *adversus Aristoteleos*, perchè il suo libro, non tanto era diretto (almeno in un modo speciale) contro Aristotele stesso, quanto contro gli aristotelici moderni. Che se non attaccò il solo Aristotele, ciò nacque, dic' egli, dal non averlo creduto il vero autore dei libri che a noi son giunti sotto il suo nome, dall' avere i nuovi aristotelici esposte molte opinioni direttamente contrarie a ciò che lo Stagirita avea detto, e finalmente dall' aver questi tolto a sostenere una quantità di bizzarre quistioni, e di inutili sottigliezze, cui il greco sapiente non volse pure il pensiero.

I precipui punti che Gassendi si propose discutere in codest' opera, rimasta imperfetta, sono i seguenti. Il primo libro contiene un prospetto generale della maniera colla quale filosofavano gli aristotelici scolastici. Gassendi fa prima di tutto vedere ch' essi distruggevano la libertà di pensare, e che il sistema d' Aristotele è tutt' altro che il preferibile,

massimamente perchè il testo di quelle sue opere che sono le più comunemente interpretate, è pieno di superfluità, di errori, e di contraddizioni, e vi si tacciono moltissimi oggetti essenziali. Il secondo libro combatte la dialettica aristotelica, e la critica concerne principalmente i dommi di Aristotele sulle categorie, sulla dimostrazione, e sulla scienza; e quì Gassendi si approssima palesemente al pirronismo. Il terzo libro era destinato ad attaccare la fisica del saggio di Stagira, e Gassendi voleva argomentare contro i principj della natura da esso ammessi, e specialmente provare che esiste uno spazio ed un tempo obbiettivi, che vi ha forme accidentali, e che il moto si dee spiegare diversamente di quel ch'ei fece ec. Il quarto libro dovea contenere la confutazione della teoria aristotelica del cielo; e Gassendi si proponeva di dimostrarvi che il sole e le stelle fisse stanno in riposo, che la terra è un pianeta, che ella gira intorno al sole, che il mondo è infinito e che ven' ha più d'uno; finalmente che Aristotele ha dato una falsa

teoria delle cause del moto del mondo, della luce e de' suoi fenomeni, della origine e della distruggibilità de' corpi celesti, de' quattro elementi, ecc. Il quinto libro dovea provare che le comete si movono nello spazio superiore del cielo, ovvero che sono stelle regolari; avea pure intenzione l'autore di esporvi una nuova spiegazione dell' andamento del fluido nutritivo nel corpo dell' uomo. Volea parimenti sostenervi che si danno più di tre generi diversi di creature viventi, che il seme è animato, che gli animali sono dotati di ragione, che non vi è differenza tra ragione ed immaginazione, ec. Il sesto libro era consecrato a confutare la metafisica d' Aristotele. Gassendi volea dimostrare il poco fondamento degli elogi, che si ha volgarmente costume di prodigalizzare a questa scienza, non che la nullità de' principj su cui si fonda, delle qualità sì vantate della cosa in se stessa, della unità, della verità, e della bontà. Pretendeva ricondurre alla fede nella rivelazione con la sua critica dalla insufficienza di tutti gli argomenti razionali in favore della

esistenza e delle qualità di Dio: finalmente il settimo libro doveva abbattere la morale di Aristotele e surrogarvi quella di Epicuro. Gassendi ricorda che il suo scopo non è quello di percorrere tutti i dommi del peripatetismo scolastico, ma soltanto i principali ed i fondamentali. *Quod stylus videri possit*, soggiunge, *interdum paullo mordacior, materies sane id exigit; hac enim precipue in parte difficile est satyram non scribere. Quanquam totum hoc, ut ex zelo veritatis proficiscatur, ita et generale est, neminemque tangit in particulari: vix ullum certo nomino unquam, quod cara mihi fama cujusque in particulari sit. Hac de causa cum massima pars philosophorum Aristoteleorum institutum aliquod religiosum profiteatur, absit hoc a me ut pietatem vel religionem convellere ausim. Aristotelismum abstraho duntaxat, solitarieque considero, intactis conditionibus et statuum et personarum. Haec sane mihi est mens, si quis secus acceperit, is et ingenuæ confessioni et candori meo immeritam referet injuriam.*

Gassendi fece un gran numero di obbiezioni finissime e tutte assai ben fondate agli aristotelici antichi, ed a quelli del suo tempo. Essi non hanno mirato a scoprire la verità, ed a cercar seriamente di render saggi e virtuosi i loro discepoli, ma di consumare il tempo in inutili discussioni. La loro filosofia non consiste nell' arte di pensare e di agire ragionevolmente, ma bensì di disputare e sostener tesi tanto in cattedra quanto nelle private conversazioni. Nè in codeste discussioni hanno essi per oggetto la verità, ma vogliono soltanto spingere gli avversarj all' estremo, onde poi trionfarne; e si terrebbero svergognati di riconoscere la verità, ov' essa non si trovasse dalla parte loro. Le migliori e più istruttive opere filosofiche, come quelle di Platone, di Cicerone, di Seneca, di Plinio, di Plutarco, ec, sono bandite dalla scuola loro. Anche tra gli scritti di Aristotele quelli scelgono solamente che possono somministrare materia a vane dispute, e non leggono i trattati di morale e di politica, o almeno

se ne curan pochissimo. Trascurano totalmente le matematiche che insegnano a pensar giustamente e conseguentemente. In filosofia, anzicchè stare ai dommi realmente essenziali, discutono problemi inutili ed insolubili per la natura degli oggetti loro, come sono i seguenti: se vi sia una forma della corporalità: quali qualità debba avere la forma di un cadavere: se il principio della vita animale possa venir separato dal soggetto realmente o soltanto in idea: se la materia può esistere senza la forma, e la forma senza la materia: se la forma possa nello stesso tempo rivestir molte forme diverse: se la stessa forma possa applicarsi a diverse materie: se sarebbe possibile di movere la grandezza indivisibile nel supposto che fosse separata *per possibilia vel impossibilia* dalla grandezza concreta, ec. ec. Oltre a ciò introducono essi nella fisica una quantità di discussioni teologiche, le quali non appartengono punto alla filosofia, per la ragione che la maggior parte de' maestri di questa scienza sono teologi. Nella metafisica pa-

rimenti essi trattano de' misteri della Trinità e della Incarnazione di Cristo, e nella fisica della presenza del corpo di Cristo nella Comunione. Servilmente pedisequi delle idee di Aristotele e delle espressioni del testo delle sue opere, producono somma confusione nella classificazione delle materie filosofiche, di cui trattano. Dice Aristotele al principio della sua metafisica che l' uomo tende naturalmente a conoscere la verità; e i nuovi aristotelici trovano in questa sentenza una ragion sufficiente per cominciare i loro libri di metafisica con le teorie *De appetitu in genere*, *de scientia in genere*. Quindi la dialettica, la quale offrir dovrebbe il complesso delle regole da aversi per ben ragionare, degenera in un tessuto di futili sottigliezze e di interminabili dibattimenti. Gassendi racconta essere stati poco dianzi pubblicati due grossi volumi *in folio*, aventi per solo oggetto la logica, e che nondimeno appena ne contenevano la metà, cosicchè l'autore avrebbe dovuto far imprimere due altri tomi eguali per compiere il corso

di quella scienza. Laonde ei paragona i nuovi aristotelici ai cani, che non seguon mai il cammino in via retta, ma corrono continuamente a diritta ed a manca, e spesso tornano sull' orme loro. Nè risparmia per ultimo la ridicola loro terminologia, la barbarie di quel latino che usano, e la negligenza del loro stile.

In un' altra esercitazione Gassendi parla della sommission cieca con la quale i moderni peripatetici sopportano il giogo tirannico dell' autorità di Aristotile. Il filosofo di Stagira è per essi un oracolo infallibile, ed amano meglio d'ingannarsi con lui che di giudicar sanamente con gli altri. Un celebre filosofo e teologo dichiarò persino che crederebbe di fare un sagrifizio grato a Dio se versar potesse tutto il suo sangue per provare che quanto si trova nelle opere di Aristotile è pura verità. Un pregiudizio radicato sì profondamente avendo presso il dominio delle menti, egli è naturale che colui che devia per poco dalle opinioni del filosofo greco passi per un eretico

degno di tutti i tormenti dell' inferno. Quando rimproveravasi loro di essere gli schiavi di Aristotele e di aver abjurata la libertà di pensare, i peripatetici accostumavano dire non esserne essi altrimenti gli schiavi, poichè da lor dipendeva d' essere realisti o nominalisti, tomisti o scotisti. Gassendi rassomiglia questa pretesa libertà con quella di un uccello chiuso in gabbia, la qual può percorrere in tutti i sensi, e dà il nome di *Ergastula peripatetici carceris* alle idee filosofiche della setta, e nega eziandio che i suoi contemporanei fossero liberi di scegliere fra il tomismo e lo scotismo. Uno che entrar volesse nell' ordine dei Dominicani era obbligato di esser tomista, perchè l' ordine aveva adottato la filososofia di San Tommaso. I Francescani all' incontro non potevano dispensarsi di essere scotisti. Gassendi richiama in questo luogo l' esempio de' filosofi della antichità, i quali tutti, senza pure eccettuarne Aristotile, seguivano ciecamente i maestri loro, ovvero lasciavansi guidare dalla autorità di altri saggi; e codesta

assoluta schiavitù della mente è una insormontabil barriera che si oppone all' ingrandimento dell' impero della verità, ed un propagare gli errori e i pregiudizj sino alla più remota posterità.

Non insiste Gassendi soltanto sulla vergogna e gli inconvenienti che risultano dalla servile affezione alla dottrina di Aristotele, ma si sforza eziandio di mostrare che non vi è cosa in tutta la filosofia dello Stagirita che valga a farlo riguardare come un oracolo. Fra i ragionamenti ne' quali entra su questo punto importante, molti non sono per se medesimi troppo ben fondati, ma compajono esatti quando si valutino giusti i rapporti letterarj di Gassendi, e secondo lo stato in cui erano a suoi tempi la filosofia e la teologia positiva. Altri posano sopra fatti assolutamente mancanti di verità storica, e ch' egli allega per sostenere il suo antiaristotelismo con quella stessa parzialità, della quale erasi altre volte reso reo il Patrizio. Fa meraviglia, dic' egli, che i moderni filosofi, che al tempo stesso son quasi tutti teologi cri-

stiani, onorino con tanta idolatria Aristotele che fu pagano, adorò gli Iddj del gentilesimo, sagrificò persino alle sue concubine, e negò la Provvidenza divina, l' immortalità dell' anima e l' eternità del mondo. Tutte le circostanze della sua vita ce lo rappresentano per uomo di perverso carattere; diffatto mostrò la più nera ingratitudine verso il suo maestro Platone, tradì la patria, avvelenò il suo protettore e benefattore Alessandro il grande, fu dedito all' avarizia ed al libertinaggio, e terminò i suoi giorni col suicidio. Se si volesse obbiettare che codesti fatti sono accuse prive di fondamento, sarebbe facil mostrare, che sono appoggiati alle testimonianze di scrittori distinti e degni di fede. Non si può negare che Aristotele non abbia avuto un genio straordinario ed una rara erudizione, e che non sia stato uno de più illustri filosofi della antichità, ma non si può nemmeno negare ch' ei non si erigesse in tiranno assoluto della filosofia. Coloro che pretendono innalzarlo al di sopra di tutti gli altri sapienti do-

vrebbero per lo meno conoscere puranco le dottrine di questi, e quindi aver famigliari i sistemi di Talete, di Pitagora, di Democrito, di Platone, di Zenone, d'Epicuro, e di Pirrone; perocchè se non ne hanno idea veruna come possono giudicare se quel di Aristotile meriti realmente la preferenza? Se si vuole stare agli elogi che altri grand' uomini, come Temistio, Averroe, San Tommaso, e lo Scoto hanno fatto dello Stagirita, resta ancora a sapersi se essi fossero effettivamente grand' uomini, e le apologie loro hanno a parer sospette pel cieco entusiasmo che manifestano di Aristotele. I platonici e gli epicurei alzavan Platone ed Epicuro al pari di Aristotele, e forse anche più in là, ma noi perciò non abbiamo a conchiudere che la migliore filosofia sia il platonismo o l' epicureismo o l' aristotelismo. La predilezione per un dato sistema proviene per lo più dall' ignoranza delle altre dottrine, dalla indolenza, dal difetto di critica, e da privazion di carattere, e non è sempre la conseguenza

di un esatto giudizio e di sano criterio. Quando i nuovi aristotelici si riportano agli elogi fatti dagli antichi scrittori, che sembrano dover essere giudici imparziali, come son Cicerone, Plinio, Quintiliano ed altri, si può risponder loro che anche codesti autori non debbono passare come oracoli infallibili, e che nemmeno essi erano avari di elogi verso gli altri filosofi de' bei tempi della Grecia. Cicerone preferisce sempre Platone ad Aristotile. Quintiliano emette una eguale opinione, e solleva lo stesso Cicerone molto al di sopra dei due sapienti greci. L'alta stima che Filippo ed Alessandro il grande mostarono di Aristotele non è prova da allegarsi in favore de' suoi talenti filosofici, perocchè que' due principi, grandi come capitani ed uomini di stato, non hanno voce deliberativa quando trattasi di pronunciare sul merito di un filosofo e della sua dottrina. È vero che il sistema di Aristotele diventò dominante, ma ciò fu effetto di circostanze accidentali, che Gassendi imprende ad esporre, e non perchè quella filosofia fosse

la sola capace di illuminare il mondo. Oltre a ciò, ai più celebri scrittori del medio evo, l'autorità de' quali assicura un impero esclusivo all'aristotelismo nella Chiesa romana, puossi opporre un gran numero di antichi padri celeberrimi e non meno accreditati presso i cattolici, come sono Tertulliano, Sant' Ireneo, Lattanzio, San Giustino Martire, San Girolamo, Sant' Ambrogio, Sant' Agostino, Teodoreto, e San Gregorio da Nazianzo, onde non si capisce perchè abbiasi ad apprezzare il giudizio degli uni più che quello degli altri.

Nella seguente esercitazione del primo libro Gassendi si estende sulla autenticità dubbiosa e sì difficile a provarsi della maggior parte delle opere di Aristotele. Egli adopera per lo più gli stessi argomenti, di cui fecero uso i suoi predecessori, e fra gli altri il Patrizj. Supponendo però che tale autenticità fosse verificata, l' ordine, lo stile, ed il metodo dell' autore rendono oscuro, diffuso, equivoco ed incerto il contenuto di que' libri; e tanto più difficil riesce com-

prenderne il vero senso quanto maggiore ne è il numero de' commentatori, e quanto più si è disputato sul significato reale dei principali ragionamenti di Aristotele. Passa quindi Gassendi ai difetti ed ai vuoti che presenta il sistema greco sì nella fisica, come nella metafisica, e nella morale; laonde, per esempio, la dialettica non gli offre nemmeno una delle più necessarie definizioni, come osservò anche Ramo; la teoria de' sillogismi è vaga ed oscura; la topica è sovracaricata di regole che nessuno potrebbe applicare perchè esigono troppa abilità di pensieri, e in vano si cercherebbe in essa un metodo che fosse realmente utile per facilitare il pensiero, e per fargli prendere un più sodo contegno. Così nella fisica Aristotele non ha nemmen definita la scienza, nè dato un prospetto generale e sistematico delle materie ch' essa tratta; e vizj anche maggiori vi si osservano nel modo con che son trattati gli oggetti particolari, e ne' principj della natura ammessi dal greco filosofo. Parimenti nella metafisica

Gassendi osserva una gran confusione. Per dimostrare quanto la filosofia morale dello Stagirita sia incompleta, egli cita la confessione dello stesso Aristotele, il qual dice di appena lambir questa scienza per esser egli d'avviso che non si possono determinare gli oggetti che vi si riferiscono con una precision filosofica. In fine biasima Gassendi le divisioni da Aristotele stabilite, la sua definizione della virtù, ec.

Dopo aver notati i vizj e le imperfezioni dell'aristotelismo, Gassendi ne indica pure le superfluità, i sofismi, e le contraddizioni. L'esercitazione a ciò destinata contiene una critica istruttiva e piena di sagacità, tuttocchè Gassendi ragioni spesse volte egli stesso con soverchia parzialità, e faccia ad Aristotele alcuni rimproveri, de' quali è facile giustificarlo, massimamente se si ha riguardo alla maniera con cui ci pervennero i suoi scritti. Nondimeno con siffatta critica Gassendi ottiene il propostosi intento che era di mostrare non essere il peripatetismo, come si credette che fosse, un

sistema filosofico perfetto ed impossibile a perfezionarsi. Tra i sofismi pratici e perniciosi di Aristotele colloca egli anche la seguente proposizione: » La virtù non » è lo scopo finale della vita sociale, » perocchè potrebbe darsi che un uomo » la possedesse, e nonostante dormisse, » o non facesse nulla in tutto il tempo » del viver suo, o anche soffrisse molti » malanni, e fosse sventuratissimo. Nes- » sun dirà che quest' uomo fosse felice, » a meno che volesse sostenere un pa- » radosso. » Qual merito, soggiunge Gassendi, può avere una filosofia che tanto avvilisce il pregio della virtù? Ei censura eziandio alcune contraddizioni nella morale di Aristotele, e talvolta la sua censura è ben fondata.

Nel secondo libro Gassendi attacca la dialettica de' nuovi aristotelici. Cerca prima di tutto di provar che una dialettica scientifica non è nè necessaria, nè utile, e che basta l'intelligenza naturale di che gli uomini sono dotati per giugnere allo scopo della vita, sia ordinaria, sia letteraria; e quì non si può non conoscere

l' influenza de' libri di Ramo sulla sua maniera di pensare. La dialettica contiene la teoria della difinizione, della divisione, del raziocinio, e della scienza. Ma non ci è bisogno della dialettica per fare le difinizioni, ed essa nemmeno vale a renderle migliori. I dialettici, dice Gassendi, fanno come colui che promette un tesoro ad alcuno, e che quando viene eccitato a mantener la promessa risponde : cercalo dove sta nascosto e il troverai. Così i dialettici insegnano che per definire un oggetto bisogna conoscere il genere e la differenza, ma non insegnano come si arrivi a conoscere codesto genere e codesta differenza, e quando si sono scoperti in qualunque sia modo, allora la definizione si trova da se. Interroghisi un uomo d' affari, un mercadante o un artigiano sulle cose di cui si occupano, ed essi ce ne daranno spiegazioni eccellenti, benchè non abbiano la menoma idea di dialettica. Il senso comune e la sana ragione dispensano da ogni teoria fattizia a questo riguardo. Un architetto ha egli bisogno della dialettica

per tracciare il disegno di una casa, in cui le camere sieno disposte giusta l'intenzione del proprietario? È ella necessaria la dialettica all' orivolajo per coordinare le ruote di un orologio come debbono esserle? Nè giova la dialettica a distinguere la verità dall' errore. Che vantaggio vi ha, per esempio, a discutere la questione se la monarchia meriti d'essere preferita al governo repubblicano? *Exhibeatur oraculum; ambigo verumne an falsum; adesto heu, o dialectica, arcanorum interpretatrix, ecquid habes, quo planum facias, verum esse potius, quam falsum?* L'arte sillogistica è affatto inutile, poichè non insegna nemmeno ciò che deriva dalle proposizioni antecedenti. *Videlicet dialectici est ex pallore lunæ colligere secuturam pluviam, ex symptomate vulnerati cordis secuturam mortem; ex fœdore rupto secuturum bellum; ex bonis operibus secuturum paradisum; atque ita de cæteris.* Nè insegna cosa veruna che valga a trovar argomenti per ragionare. È facile di scorgere che le ragioni di Gassendi con-

tro l'importanza della dialettica tendono a provare che quella scienza non offre nessuna materia al sapere; ma non ne segue ch'ella non serva a dirigere e rendere certo l'uso formale delle facoltà intellettuali.

Più innanzi Gassendi limita il suo ragionamento ai vizj della dialettica di Aristotele, che aveva già criticato in genere nel primo libro della sua opera. Ei biasima lungamente la teoria delle categorie e delle varie specie di proposizioni. Pretende di poi, valendosi quasi sempre degli argomenti del pirronismo, che non si dà nè dimostrazione nè scienza, nel senso che Aristotele attribuisce a queste due voci.

Che contro gli attacchi di Gassendi molti difensori di Aristotele e de' nuovi aristotelici avessero a sorgere, ognun può credere. Infatto non solo, come osservai sopra, aveva egli presentato qualche lato debole, di cui si trasse vantaggio a suo pregiudizio, ma anche la maggior parte de' suoi argomenti erano evidentemente falsi, o basavano su passi male

interpretati e non provavano ciò di cui dovevano dare la dimostrazione. Quindi è che l' aristotelismo conservò come prima l'autorità che aveva nel mondo de' dotti, benchè l'opera di Gassendi ne avesse allontanati varj filosofi istrutti, e quindi accresciuto il numero degli antiaristotelici. Nondimeno il suo credito cominciò a diminuire, massimamente in Inghilterra, in Francia, e ne' Paesi Bassi per effetto di molte cause, le principali delle quali furono la propagazione della filosofia di Bacone, di Cartesio e di Hobbes, e l'apologia dell' epicureismo che lo stesso Gassendi poco dopo intraprese. Poca sensazione fecero in Germania le *Exercitationes paradoxicæ*, essendosi tutti gli anti-ramisti dichiarati contro Gassendi, e troppi nemici avendo quel libro incontrati per poter espellere l' aristotelismo dalle scuole e dalle università. Altronde in ultima analisi non aveva Gassendi niente esposto contro la filosofia peripatica che non fosse già stato e meglio e più ampiamente da altri discusso prima di lui. Il merito propriamente detto del-

l' opera ch' ei pubblicò consisteva in una esposizione nuova e fatta con miglior gusto dei ragionamenti anti-aristotelici già da tanto tempo conosciuti; e siccome i peripatetici ortodossi di que' tempi li credevano di già confutati, così non isgomentaron gran fatto a vederli ricomparire. (1).

Gli scritti di Gassendi sull' epicureismo cagionarono una sensazione molto più viva, ed ebbero quindi una assai più salutare influenza nella filosofia, segnatamente in Francia. Essi sono tre: 1.° Una nuova version latina del decimo libro di Diogene Laerzio intorno la vita, carattere, ed opinioni di Epicuro, accompagnata da commenti; 2.° un' opera particolare in otto libri *De vita et moribus Epicuri*; 3.° Il *Syntagma philosophiae Epicuri.* Molte ragioni indussero Gassendi ad occuparsi in ispezial modo della storia e filosofia di Epicuro, ed a prendere

(1) Fonsio dice che le *Exercitationes paradoxicæ* contengono puri cavilli. Il più ardente difensore di Aristotele contro Gassendi in Germania fu Enrico Ascanio Engelcke di Astock.

tanto affetto pel sistema di questo antico sapiente. Nessuna setta filosofica, eccetto quella de' peripatetici, erasi con maggior zelo trattenuta sulla fisica, quanto gli atomisti Leucippo, ed Epicuro, e nessuna nel cercare di spiegare i fenomeni della natura avea più scrupolosamente studiato la natura stessa, e ciò dovea già bastare per ben disporre in favore dell' epicureismo Gassendi, il qual era più fisico che metafisico, e che trovava la dottrina di Epicuro opposta al peripatetismo, e a tutte le altre teorie iperfisiche. Ma la logica e la psicologia di Epicuro quadravano perfettamente con la idea che erasi formata egli stesso della dialettica in generale e di quella di Aristotele in particolare. Il pregiudizio pertanto ch' egli ebbe per la parte teorica dell'epicureismo gliene indicò pure la parte pratica sotto un aspetto favorevole. Essa pareva più confacente alla natura dell' uomo, laddove la morale di Aristotele era imperfetta; quella di Platone, segnatamente nel modo che a que' tempi si insegnava, non altro offeriva che un pra-

tico misticismo; quella degli stoici riducevasi ad un rigorismo, all' altezza del quale niun mortale poteva aspirare; finalmente gli eterni dubbj degli accademici e de' pirronisti facevano vacillar la morale, al pari dell' intero dommatismo teoretico, e la rendevano incerta. Dall' altro lato, appena Gassendi ebbe studiata la storia e la filosofia di Epicuro nelle vere fonti, vide tosto che il carattere e i dommi di quel filosofo erano del tutto mal conosciuti e mal giudicati, che non erasi apprezzato il suo naturalismo, e che il suo sistema meritava per lo meno di essere più profondamente studiato. Quindi, in quel modo che fece ogni sforzo per distruggere il pregiudizio de' suoi contemporanei in favor di Aristotele e del peripatetismo, ei si stimò obbligato pel vantaggio della scienza di rettificare la svantaggiosa opinione che avevano concepita di un saggio della antichità sì ingiustamente calunniato. Tali verisimilmente furono le ragioni che lo indussero a scrivere il suo commentario sul decimo libro di Diogene di Laerzio, non che la sua opera

sulla vita e carattere di Epicuro. La cognizione perfetta che que' diversi lavori gli procurarono dell' epicureismo lo condusse certamente dipoi alla idea di valersene per posare le basi di un nuovo sistema filosofico, in cui gli errori di Epicuro si trovassero corretti con le scoperte fatte dai moderni nella fisica, e più non vi si incontrasse quella contraddizione che la dottrina del greco filosofo presentava con la teologia positiva.

Avevasi allora una idea troppo generalmente sfavorevole di Epicuro e del suo sistema, perchè Gassendi potesse determinarsi a pubblicare un' opera destinata, non già a farne l' apologia, ma pur solo a lodarli. Tuttavia le sollecitazioni del suo amico Francesco Luillier gli infusero il coraggio necessario per arrischiarsi a porre siffatto libro alla luce. Egli avea comunicato la sua biografia al suddetto amico, il quale fattane lettura rimase sommamente sorpreso di aver sino allora sì mal conosciuto il greco filosofo, e di vederlo giustificato sì convincentemente. Luil-

lier informò parecchi dotti di Parigi della esistenza di codesto trattato di Gassendi, e tutti, eccitati dalla lusinga di cotal novità, e Menagio più di tutti, accordaronsi ad impegnar l' autore a pubblicarlo. Compose dunque dapprima l' opera *De vita et moribus Epicuri*, e poco dopo il commentario sul decimo libro di Diogene Laerzio. Gassendi dedicò la prima a Luillier e nella dedicatoria fece conoscere sotto qual punto di vista andava considerata. Convinto che mal a proposito erasi calunniato Epicuro sì dagli antichi che dai moderni, ei risolvette di scrivere la vita sua e di esporre il carattere con fedeltà e veracità, onde mostrare quanto poco fondate fossero le calunnie, e adempiere per tal modo un dovere prescritto dalla umanità. Tutti i rimproveri fatti ad Epicuro sono incompatibili col carattere che la storia gli assegna, ed è pur facile di giustificare la sua filosofia tanto teorica che pratica, eccetto pochi errori, di cui nemmanco il sistema di Aristotele va esente. Gassendi conviene che molti dommi di Epicuro, e quelli

segnatamente riferibili alla Provvidenza divina ed alla immortalità dell' anima contrastano con la credenza della Chiesa; ma bisogna rettificar questi errori, e non si dee, per la ragion che vi sono, condannare Epicuro e la sua filosofia, mentre si tollera, anzi pure si raccomanda la dottrina di Aristotele, che ne contiene di analoghi. Che se, finisce egli così, ha scritto la vita del filosofo greco, e se è sua mente di farne meglio conoscere il sistema, non hassi a conchiudere aver egli adottato l' epicureismo; perocchè in materia di filosofia egli non obbedisce che al suo proprio e ragionato convincimento, e in materia di religione ei si conforma senza restrizione ai precetti della Chiesa cattolica apostolica e romana.

Nella biografia di Epicuro, Gassendi espone le circostanze della vita di quel filosofo, il suo carattere morale, i suoi amici, gli scritti che gli vennero anticamente attribuiti sì con ragione sì per isbaglio, i suoi discepoli immediati, i posteriori seguaci della sua scuola, final-

mente le cause dell' odio che ne palesarono gli stoici, gli accademici, Cicerone, Plutarco, Galieno, e varj padri della Chiesa. L' opera in complesso dimostra da un lato la fonte della diffamazione in cui cadde Epicuro e com' uomo e come filosofo in faccia alla posterità, e dall' altro il poco fondamento della cattiva opinione che si ebbe di lui, almeno per ciò che concerne il suo carattere personale.

Siccome in codesta vita Gassendi non avea che sfiorato il sistema di Epicuro, così lo sviluppò ampiamente e particolarmente nel suo *Syntagma philosophiae Epicuri*. Raccolse ivi sotto una forma sistematica tutte le notizie relative all' epicureismo sparse nelle opere degli antichi, classificò in codesta dottrina non solo le opinioni dello stesso Epicuro, ma quelle ancora de' suoi settarj Metrodoro, Ermaco, Colote, e Lucrezio, adottando così la testimonianza di Seneca, il quale assicura le idee de' discepoli di Epicuro non differir punto da quelle del maestro. Quando pare che l' epicureismo contrasti ed urti realmente l' ortodossia filoso-

fica, e teologica, Gassendi rimette il lettore al trattato della sua propria filosofia, in cui combatte gli errori del greco sapiente. S' inganna Brukero dicendo che il confutò nello stesso *Syntagma*. Ingiustamente pertanto si fece a Gassendi il rimprovero, tanto ripetuto dappoi, di aver cercato introdurre senza restrizione la dottrina di Epicuro, e l' ateismo, che ne risulta.

Vengo ora alla principale opera di Gassendi, a quella in cui sviluppò il suo sistema filosofico basato sopra quel di Epicuro, vale a dire al *Syntagma philosophicum*. In tre parti questo libro è diviso: la prima contiene la logica, la seconda la fisica, e la terza l' etica. L' introduzione tratta della filosofia in genere, del suo scopo, della sua origine, de' talenti ch' ella esige, del carattere che aver debbe un filosofo, delle più celebri sette della Grecia, e delle divisioni della scienza.

La filosofia è da Gassendi definita amore, studio, e pratica della sapienza. Ma la sapienza altro non è che la dispo-

sizione morale a giudicar sanamente delle cose, ed a ben condursi nel commercio della vita. L'uomo diventa capace di ben giudicare, ov'egli si abitui a cercare la verità, ed a conoscerla quando la trova. Egli contrae l'abitudine di ben condursi, quando aspira al bene, e nulla a lui preferisce. Puossi dunque dir parimenti che la filosofia è la tendenza alla verità ed alla virtù; perchè quanto più noi ci accostiamo all'una o all'altra, tanto meglio giudichiam delle cose, e tanto meglio operiamo nel corso della vita. Da ciò risulta che la filosofia si divide in fisica ed in etica, alla quale serve di introduzione la logica.

Pare che dopo la pubblicazion del suo libro contro gli aristotelici, Gassendi avesse cangiato d'opinione intorno alla importanza della dialettica. Infatto nel suo proprio sistema filosofico ei la mette nel numero de' rami principali della filosofia, vi si estende intorno ampiamente, e devia moltissimo dall'epicureismo rispetto a lei. Comincia da una storia della logica, sino allora unica nel gener suo,

e molto istruttiva anche oggidì. Ivi espone i vantaggi che codesta scienza ricevette da Zenone, capo della setta eleatica, da Euclide Megarese, da Platone, da Aristotele, dagli stoici, da Epicuro, da Lullo, da Ramo, da Bacone da Verulamio, e da Cartesio. Nondimeno egli ha torto di cercare la logica di Cartesio nelle di lui *Meditationes de prima philosophia*, delle quali dà un estratto, e di cui non è questa scienza in verun modo l' oggetto; locchè tanto più evidentemente si vede dall'aver Gassendi limitato il dominio della logica alla determinazione delle semplici leggi formali del pensiero, e che la distingue in astratta (*abjuncta a rebus*), ed in applicata (*conjuncta cum rebus*).

Sostiene Gassendi, contro il sentimento degli scettici che per conoscere la verità vi ha un carattere fisso e certo, rispetto al quale ei procura di prendere un partito intermedio fra essi ed i dommatici. La scienza de' dommatici non sempre è fondata sopra un carattere certo della verità, e l' ignoranza degli scettici

non è tale essa pure da supporre l'assenza di un simil carattere. La pretesa de' dommatici è confutata dalla incertezza della fisica, e l'asserzione de' scettici dalla impossibilità di dubitare che non esista almeno qualche cosa in genere; perocchè se non vi fosse realmente nulla, l'uomo non si avviserebbe giammai di negare che qualche cosa esista, e argomenterebbe ancor meno in codesto modo, ove non avesse egli pure una esistenza. Gassendi adunque decide che possono distinguersi in noi due mezzi di giugnere alla conoscenza del vero; uno, col mezzo del quale noi percepiamo il segno dell' oggetto, vale a dire i sensi, l'altro che ci serve a concepire l'oggetto stesso nascosto, cioè l' intelligenza. I sensi però talvolta ci ingannano, e per conseguenza la percezione del segno è incerta; ma l'intelligenza, elevandosi al di sopra de' sensi, ne rettifica le percezioni, e non le ammette per valevoli che dopo di averle realmente rettificate. Cita l' autore molti esempj per provare che un oggetto nascosto, ovvero una ve-

rità egualmente nascosta, possono conoscersi per mezzo di un segno. Supponiamo che si domandi se la pelle formi soltanto una membrana continua e senza interruzione, ovvero s'ella sia solcata da un numero incalcolabile di canaletti e pertugi; al primo aspetto sarà creduta continua, perchè l' occhio non vi discerne la menoma apertura; ma benchè l'occhio non vi rilevi i pori, vede però un umore che si spreme dalla sua densità, e da questo segno, che i sensi raccolsero, l'intelligenza conchiude che la pelle rassomiglia un crivello, poi che l'umore è anch'esso un corpo, che due corpi non puonno esistere simultaneamente nello stesso luogo, e che la membrana cutanea debbe necessariamente essere provveduta di pori là donde quell' umore è spremuto. La fisica e tutte le altre scienze posano sulla conoscenza di ciò che è vero nelle cose medesime; ma la logica va innanzi a tutte, perchè abbozza una immagine della verità in genere, ed indica pure le regole generali di tal conoscenza; regole cui basta di

conformarsi per non perdere le traccie della verità, o che, se noi ce ne siamo deviati, ci fanno scoprire il nostro errore, e ci rimettono sul retto sentiero.

La logica è la scienza di ben pensare. Per ben pensare bisogna ben capire, ben giudicare, ben conchiudere, e bene coordinare (*bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare*). Quindi la logica di Gassendi si divide in quattro sezioni; *De semplici rerum imaginatione*, *De propositione*, *De syllogismo; De methodo*. Le tre ultime sono tratte in gran parte dalla logica d'Aristotele, malgrado l'animosità con che Gassendi avea combattuta la dialettica aristotelica in tempo di sua gioventù; salvo che le regole vi sono esposte più sistematicamente, espresse con brevità, spiegate con chiarezza, ed appoggiate a bene scelti esempi, che mostrano l'applicazione che dee farsene. Nella prima sezione Gassendi si lascia un poco più guidar da Epicuro; tuttavia la teoria del concetto in genere può essere considerata come sua propria; ed io ne esporrò quanto contiene di più rimarchevole.

L'atto dell'anima che rappresenta l'immagine di un oggetto alla mente si chiama immaginazione; sotto il qual nome si dee per conseguenza comprendere, non già ciò che ordinariamente si intende sotto il nome di immaginazione ma ciò che i moderni chiamano apprendimento, vale a dire la facoltà, mercè la quale si acquista la conoscenza di un oggetto senza però determinare nello stesso tempo ciò che sia o non sia esso oggetto. 1.° L'immagine dell'oggetto si chiama idea; secondo che la semplice immaginazione è chiara o confusa, così confusa o chiara è l'idea. 2° Tutte le idee provengon dai sensi. Il cieco nato non ha veruna idea de'colori, e il nato sordo non ne ha veruna de'suoni. Gassendi ammette espressamente l'assioma: *Nihil in intellectu est, quod prius non fuerit in sensu.* 3.° Ogni idea è l'immediato prodotto di una immediata impressione sui sensi, ovvero risulta da impressioni rassomiglianti per composizione, aumentazione, diminuzione, comparazione, traslazione, ed applicazione. 4.° Ogni idea,

frutto di una impressione immediata sui sensi, è individua. L'intelligenza produce le idee generali insieme alle individuali, e le idee più generali nascono nello stesso modo di quelle meno generali. 5.° È utilissimo di comporre una tavola delle idee, indicante com' esse salgono dal particolare al generale, ovvero discendano dal generale all' individuale, e Gassendi ne offre le seguente, tratta in gran parte da Porfirio.

Cosa
assoluta | *relativa*
Sostanza
materiale | *immateriale*
Corpo
che si nutre | *che non si nutre*
Sostanza viva
sensibile | *insensibile*
Animale
ragionevole | *irragionevole*
Uomo

6.° Tanto è più perfetta l'idea individuale, quanto maggior numero di parti e di qualità dell' oggetto rappresenta; e la generale tanto è più perfetta quanto

più chiaramente e compiutamente rappresenta ciò che appartiene in comune a molte idee individuali. 7.° L'idea o è acquistata per autopsia, o comunicata da altri. Nel primo caso è più perfetta che nel secondo. Tuttavia convien badare, quando noi osserviamo da noi medesimi, di non lasciarci indurre in errore dai sensi, dal temperamento, dalle affezioni, dalle abitudini, e dai pregiudizj. Quanto alle idee provenienti da altri non bisogna lasciarsi imporre da nomi equivoci o da figurate espressioni, e molto meno riportarsi ciecamente all'autorità altrui. Rispetto a queste Gassendi raccomanda l' eccellente adagio di Epicarmo: *Nervos et artus esse sapientiae nihil temere credere.* 8.° La definizion dell' oggetto, la sua divisione, e le sue relazioni con gli altri oggetti, sono relative alla idea che se ne forma. La scienza di un uomo allora è più perfetta quand' egli ha maggiori idee, ed esse pur più perfette. Questo abozzo della storia del concetto esposta da Gassendi prova, tra le altre cose, ch' ei si occupò di sì

importante argomento dietro un disegno analogo a quello che fu poscia seguito da Locke.

La fisica di Gassendi non è soltanto ristretta alla scienza empirica della natura, ma abbraccia eziandio la metafisica. Il filosofo anzi vi unisce anche la teologia, che Aristotele ne avea separato, per la ragion che la fisica è una teologia naturale, ed un complesso di speculazioni sulla intera natura. Tenendo lo stesso metodo ch'ei seguì nella logica, Gassendi espone un prospetto istorico delle opinioni de' suoi predecessori, e segnatamente de' Greci, intorno alle varie parti di che si compone la fisica; cosicchè quest' opera è al tempo stesso una storia critica de' dommi relativi a codesto ramo di cognizioni umane, sotto il quale aspetto i moderni storici della filosofia non ne hanno tanto approffittato quanto avrebbero potuto e dovuto farlo. Già dissi che il dommatismo proprio di Gassendi non differisce essenzialmente dall' epicureismo, del quale è anzi un'ampliazione. La parte più istrut-

tiva del libro è senza contraddizione il paralello tra la dottrina di Epicuro e quella degli altri filosofi seguaci del naturalismo, e tra gli altri di Platone e d' Aristotele. Il paragone cade quasi sempre in vantaggio del primo; perocchè Gassendi lo difende con molto artifizio e sagacità contro le obbiezioni tratte dagli scritti dei due altri filosofi, e si dee confessare che diffatto ei lo giustifica frequentemente. Le sue opinioni relative alla teoria del cielo, alla meteorologia, ed ai tre regni vegetabile, animale, e minerale si distinguono per un carattere particolare di originalità; son esse il frutto di uno studio profondo dell' astronomia e della fisica, nello stato in cui erano allora, e gli errori o imperfezioni che presentano spettano ai contemporanei di Gassendi.

In metafisica questo filosofo si allontana dall' epicureismo rispetto al principio primordiale di tutte le cose, alla Provvidenza divina, all' anima, ed alla sua immortalità. Locchè dovette egli fare per non dare un carattere di ateismo

alla sua filosofia, e non tirarsi adosso, come fece Epicuro, il disprezzo e le persecuzioni de' filosofi o teologi del tempo in cui viveva, e della posterità. La qual prudenza non impedì per altro che venisse in sospetto di voler favorire l'ateismo, perchè ci era l'uso di condannare alla esecrazione tutti i dommi di Epicuro, come tante opinioni di un bestemmiatore, senza rispetto per la religione, e dato a tutti i disordini della più licenziosa voluttà. Gassendi prova l'esistenza di Dio dalla necessità di ammettere una causa prima assoluta che contenga la ragion sufficiente di tutto ciò che esiste o sopravviene, non che dall'armonia che si osserva nel mondo, e dalla quale si dee conchiudere che codesta prima causa è un principio dotato di ragione ed una intelligenza. Ei si riporta anche alla rivelazione, la qual conferma la cognizion razionale che abbiamo della Divinità. Percorre dipoi le diverse opinioni esposte intorno alla forma, sotto cui dobbiamo rappresentar Dio, e nega finalmente la possibilità di farsi una idea

dell' Ente Supremo, perocchè è una sostanza incorporea. Coloro che ricusano di credere all' esistenza di una sostanza incorporea, per la ragione che noi non possiam nulla intendere che non sia sensibile e materiale, si ingannano col non ammettere la possibilità di una cognizione non acquistata dai sensi, vale a dire la facoltà di giugnere per via di conclusioni a sapere che può esistere qualche cosa, di cui non sia dato a noi di avere l'intuizione immediata. Quindi il sole, qual noi lo vediamo, non pare avere più di un piede di diametro, eppure il raziocinio ci conduce a conchiudere, che ha una molto maggiore grandezza, la quale noi non possiamo giudicare co' nostri sensi. Questo esempio prova che se noi non abbiamo l'idea intuitiva della Divinità, possiamo tuttavia intenderla come una sostanza immateriale, benchè non ci sia concesso di convertire giammai siffatta idea in intuizione. Per conseguenza Gassendi approva coloro, i quali non trovando l'idea della sostanza applicabile all' Ente Supremo, dicono che Dio è un

essere transostanziale. Se si domanda come si arrivi a sapere che la Divinità sia una cosa transostanziale, rispondesi che ciò accade separando dalla idea di Dio tutto ciò che ne contraddice la perfezione infinita, quindi la complicazione, la limitazione, e tutte le altre qualità de' corpi; perocchè tropp' audacia sarebbe di voler talmente sommettere la Divinità alle condizioni dell' umano intendimento, che le fosse assolutamente impossibile di essere altrimenti di quello che dovrebb' essere per trovarsi conforme a codeste condizioni. Gli epicurei obbiettano, che quando si trasforma Dio in una sostanza incorporea, lo si priva del sentimento, della saggezza, della beatitudine, e della attività, giacchè ciò che non è corpo non può nè sentire, nè godere, nè generalmente far nulla; ma si distrugge il loro argomento con dire che la sostanza incorporea può avere una coscienza più perfetta di ogn' altra cosa che cada sotto i sensi, una saggezza per la quale non vi abbia nulla di occulto, una beatitudine la cui purità non

avrebbe paragone, e in fine una attività onnipossente ed infinitamente superiore a tutto ciò che noi conosciamo. L' epicureo Vellejo, di cui parla Cicerone, ed Epicuro stesso, non potrebbero rispondere diversamente, se loro si dicesse ch' essi privano i loro Dii del sentimento, della saggezza, e della voluttà, non accordando loro un corpo, ma soltanto un quasi-corpo, attesocchè un quasi-corpo non potrebbe avere una quasi-sensazione, una quasi-saggezza, ed una quasi-voluttà. Entrambi dovrebbero convenire che queste tre ultime qualità, benchè al pensiero intelligibili, non sono però veramente nè una sensazione, nè una saggezza, nè una voluttà. Ma questo raziocinio adducendo Gassendi non rifletteva di cadere in contraddizione col suo proprio assioma: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*, giacchè accordava la possibilità di acquistare una cognizione assolutamente trascendentale di Dio. Nè pensò che privando la natura di Dio di qualunque specie di carattere sensibile, la riduceva

al nulla, come oggetto intelligibile al pensiero. E per vero dire altro partito non gli restava a prendere, per evitar l' ateismo cui senza dubbio la dottrina di Epicuro il conduceva, e per istabilire il deismo sopra basi speculative; nondimeno egli aggiunse essere impossibile conoscere la natura e le qualità di Dio in se medesime, che si possono dedurre le perfezioni divine da una certa analogia delle perfezioni convenienti agli esseri finiti, ma che la divinità è tanto superiore a codesti esseri, che nessuna ragione umana può giugnere sino a lei ed equipararne l'altezza.

Gassendi confuta dipoi la proposizione epicurea della creazione fortuita del mondo per mezzo del moto e della unione degli atomi. A siffatto domma egli oppone l' armonia dell' universo nel suo tutto e nelle sue parti, della quale è impossibile che il cieco caso sia la cagione. Risponde poscia molto ingegnosamente alla obbiezione che gli epicurei contrapponevano alla creazione del mondo nel tempo per opera di una intelligenza divina, la quale

esprimevano essi con questa dimanda: per qual ragione non ha Dio creato il mondo prima dell'epoca in cui realmente il produsse? Se si volesse, dice Gassendi, ammettere che la creazione si fosse effettuata anteriormente all'epoca in cui ella avvenne di fatto, il rapporto che passa tra essa e l'eternità sarebbe causa che si potrebbe rinnovar sempre la stessa dimanda. Convien dunque credere che Dio abbia creato l'universo in quell'istante della eternità, che a lui piacque, e se nol creò nè prima nè dopo quell'epoca si dee pensare che nella sua infinita sapienza vi fosse una ragione, la qual però resterà sempre coperta per noi di un impenetrabile mistero. Altronde non puossi applicare alla divinità codesta dimanda, perchè non si può capire che l'essere assolutamente possente abbia giammai trovato ostacoli alla creazione, che l'essere il più libero sia stato determinato da una menoma necessità, che l'essere più saggio abbia operato per una risoluzione accidentale, e finalmente che l'esser migliore sia suscet-

tibile di gelosia. Gassendi pone lo scopo finale della creazione in Dio stesso. La Divinità produsse il mondo per se medesima; perchè non vi ha nessun' altra cosa che esser possa lo scopo finale della creazione; e l' uomo, per cui il resto del mondo è forse stato creato, non esiste però egli pure che per Dio. Dio creò il mondo unicamente per dare a se medesimo una prova della sua maestà e bontà, ancorchè siffatta prova non gli fosse necessaria. Infine l' esistenza dell' universo non accresce maggiormente la sua perfezione e beatitudine di quello che una goccia di liquido accresca la massa delle acque del mare. Gli atei proponevano anche la seguente questione: Il mondo fu egli creato pei savj o pe' stolti? Per ambidue, risponde Gassendi, ma più particolarmente pe' savj. Gli stolti puonno pure divenir savj, e la stoltezza loro serve di contrasto alla saviezza degli altri. Uno stesso terreno produce il frumento e il loglio; trovansi in un solo giardino utili frutti, ed erbe cattive: uno stato componsi di nobili e di plebei. Un altro

argomento contro la creazione per opera di un ente divino infinitamente saggio e possente era somministrato agli epicurei dal male; ma Gassendi lo scusa dicendo non essere esso sì grande come si crede, e tentando provare che deriva dalla libera volontà dell' uomo, e non se ne può accagionare la Divinità.

Per dimostrare l'esistenza di una Provvidenza divina, non solo generale, ma anche speciale, e per distruggere tutti i dubbj che gli atei le oppongono, Gassendi entra in moltissime particolarità. Il primo argomento di Epicuro era che la Provvidenza non si concilia con la beatitudine degli Dii o di Dio, perocchè necessariamente la turberebbe ed interromperebbe. L'altro era che tutto accade nel mondo come se non vi fosse Provvidenza che vi sorvegliasse; molti fatti succedono a caso e contro le regole ordinarie della natura, e quelli che nascono conformemente a codeste leggi possono riferirsi a cause che facilmente s'intendono senza che vi sia bisogno di ricorrere ad una Provvidenza divina. Risponde Gassendi a

questo argomento: 1.° Ammessa l'esistenza di Dio, fa d'uopo accordargli una perfezione infinita. Epicuro stesso dichiarò che se esistono Dii debbonsi intendere forniti d'ogni sorta di perfezioni. Ma la Providenza è una perfezione, dunque Dio debb' esserne dotato. 2.° Un essere la cui beatitudine non verrebbe intorrotto dalla Provvidenza, ma anzi con essa concilierebbesi, accoppierebbe certamente assai più perfezioni di un altro, in cui ciò non fosse; per conseguenza la Provvidenza in armonia con la beatitudine si pone nel numero delle perfezioni di Dio, anzi che supporre che possa non convenirgli. 3.° Non puòssi concepir Dio se non come l'ente il più saggio, il più possente, e il migliore; ma un ente saggio deve conoscere e sapere tutto ciò che è e che accade nel mondo, e dee parimenti conoscere il modo di conservare e di reggere le cose dell'universo; dunque la cognizione di Dio è egualmente pratica, ossia, per usare altri termini, si manifesta con una applicazione reale. Se ciò non fosse, si po-

trebbe concepire una intelligenza anche più perfetta della Divinità, val' a dire accoppiante in se la cognizione teorica, e l' uso pratico del sapere. Altronde, siccome un ente ragionevole offre la principal prova della sua saviezza nelle azioni che intraprende, come sarebb' egli possibile di credere alla sapienza di Dio, s' ei fosse assolutamente ozioso ed inattivo? L' onnipotenza di Dio trae seco necessariamente la Provvidenza; imperocchè la Divinità non può essere onnipossente se non ha prodotto tutte le cose, e svolte le forze tutte di codeste cose, giusta il disegno da lei concepito; nulla quindi potrebbe nè esistere nè agire indipendentemente dalla sua volontà. Se Dio fosse ozioso, un essere attivo lo supererebbe in perfezione, e nascerebbe sospetto ch' ei fosse debole ed impossente. Infine non potrebbe Dio essere il migliore di tutti gli enti, se tutte le cose del mondo non partecipassero della sua bontà, per quanto la natura loro il permette. Ciò posto, come potrebbero esse prendervi parte senza la

Provvidenza? Un operajo conserva volentieri il suo lavoro, e invigila per quanto può alla sua durata; come adunque supporre che Dio trascurasse del tutto il mondo che è opera sua? Nessuno, meglio del Creatore, sa ciò che fa di bisogno alla sua creatura, e nessuno meglio di lui può soddisfarvi; ma non è possibile che il mondo sia stato creato abbastanza perfetto perchè i soccorsi di Dio gli avessero a riuscire inutili; perocchè il mondo debbe la sua esistenza alla Divinità, nè può conservarsi da se, quanto la luce non può esistere senza il sole che la produce. L' universo ricaderebbe nel suo nulla, senza la continua vigilanza che Iddio esercita, come la luce cesserebbe se il sole avesse ad estinguersi.
4.° Quando si riflette alla natura del mondo si trova impossibile che una massa composta di parti costituenti sì disparate ed eterogenee sia priva di conservatore e reggitore. Che sarebbe una nave senza piloto, un cocchio senza auriga, un coro senza cantanti, un esercito senza generale, un impero senza monarca, e quindi

anche un mondo senza Provvidenza divina? Noi vediamo che tosto che l'anima è uscita dal corpo, questo si imputridisce e si risolve nelle sue parti costituenti, il mondo non sarebb' esso nello stesso caso se fosse privo di un Dio che ha cura di conservarlo e di reggerlo? E chi può altresì contemplare la regolarità e l'armonia de' movimenti de' corpi celesti, della successione delle stagioni, e della organizzazione di tutte le cose della natura, senza riconoscere immediatamente la mano della sapienza suprema, che agisce per tutto e soprattutto? 5.° Ben misero argomento è quello di dire che la Provvidenza sia indegna della maestà divina, perchè ella debbe estendersi ad una infinità di cose insignificanti e spregevoli. Per la stessa ragione si potrebbe rimproverare al sole di illuminar le cloache, di generare i vermi, ec. Ciò che a noi sembra poco importante e spregevole non lo è agli occhi dell'autore della natura stessa, e avuto riguardo allo intutto della creazione. 6.° È ben vero che tali cose accadono al mondo, le quali sem-

brano effetto del puro caso; ma il sembrano solamente, giacchè sono sempre determinate da una saggia cagione. Se noi non comprendiamo il principio ragionevole de' fenomeni, dobbiamo però guardarci dal conchiudere che tal principio non esista. In politica gli uomini attribuiscono al caso un gran numero di avvenimenti, che i gabinetti de' sovrani calcolavano e preparavano già da gran tempo. 7.° Il corso della natura segue meccanicamente la direzione che gli è stata impressa dall' urto della prima causa motrice; ma quello stesso urto non fu accidentale; ed anzi fu il resultato di una saggia deliberazione della Divinità. Anche un oriuolo si move meccanicamente, ma l' orivolajo fu cagion del suo moto. Se dalla presenza di un oriuolo noi dobbiamo conchiudere l' esistenza di un oriuolajo, chi ci impedisce di applicare la stessa conclusione all' universo, il quale al pari di quell' oriuolo non può andar debitore della regolarità del suo moto intrinseco a un cieco meccanismo figliuol dell' azzardo? 8.° Riportare tutti i fe-

nomeni della natura a cause naturali avrebbe senz' altro il vantaggio di guarir gli uomini da certi pregiudizj; ma non si ha perciò bisogno di rivocare in dubbio l' esistenza di un Ente supremo e intelligente, il qual sia la causa di tutto ciò che esiste, e l' intero mondo regga e conservi. Per ultimo, non si arreca il menomo pregiudizio al corso della natura coll' ammettere la Provvidenza Divina.

Gli argomenti di Gassendi da me sin qui riferiti non tendono che a provar l' esistenza di una Provvidenza Divina generale. Quel filosofo sostiene però che vi sia pure una Provvidenza speciale che particolarmente si estende all' uman genere, e che dagli atei epicurei si poneva in dubbio. Gli Iddj, dicevano essi, che sono gli esseri più felici, che bastano perfettamente a se medesimi, e che non conoscono in verun modo i tormenti delle passioni, non prendono parte alcuna negli affari degli uomini; imperocchè non hanno essi bisogno d' uomini, nè le virtù loro o i vizj li movono, nè

attestano loro grazia o collera, nè si inquietan per essi, nè in verun modo li assistono. Vi ha nel mondo tanta quantità di cose, come a dire, d'alberi e di animali nocevoli all'uomo, e accade sì gran numero di fenomeni distruttori, come sono gli oragani, i temporali, i terremoti, le innondazioni, le epidemie che non risparmiano l'umanità, ch'egli è impossibile di conciliare tutte codeste circostanze con la esistenza di una Provvidenza Divina specialmente vegliante sul genere umano. Spesse volte un malfattore è robusto, ricco, onorato e possente, mentre l'afflizione, le malattie, la povertà e il disprezzo assediano l'uom virtuoso. La morte miete gli uomini senza guardare nè età nè merito; persone illustri per ingegno e per nobiltà di sentimenti periscono spesso sul fior degli anni, e cadono, per esempio, nelle battaglie. O Dio vuole impedire il male e nol può, o il può e non vuole, o nè il vuole nè il può, o finalmente lo può e il vuole. Nel primo caso la sua possanza è limitata e non è Dio; nel se-

condo egli è cattivo ed invidioso, qualità incompatibili con la idea di un Dio; nel terzo egli è al tempo stesso impossente, cattivo ed invidioso, e per conseguenza parimenti non è Dio; nell' ultimo finalmente donde adunque procede il male, e perchè Dio non lo impedisce?

Gassendi all' incontro ragiona nel seguente modo: La Provvidenza generale di Dio è abbastanza provata. Ma la Provvidenza dee tanto più estendersi all' uman genere, poi che l' uomo è fra tutte le creature quella sola che abbia cognizione di Dio. Questa cognizione diffatto stabilisce per così dire un più intimo nodo tra lui e la Divinità, che il fa degno di prevederla. E siccome l' uom solo può contemplar la natura, rilevare e adorare in essa il Creatore, si dee con certezza conchiudere che la natura è stata immediatamente creata per lui, e che in conseguenza egli è pure l' oggetto principale della Provvidenza Divina. Oltre a ciò, ne abbiamo una prova nella struttura del suo corpo, nelle disposizioni dell' animo suo che tanto lo innal-

zano al disopra di tutti gli altri animali, e nella circostanza, che ad onta dell'apparente sua debolezza egli è tuttavia nato per regnare sulla intiera natura. Anzi ei nutre in petto una idea confusa della Provvidenza Divina, idea che spesso non si manifesta ne' tempi felici, e che dalla frivolità di lui è spesso impedita a fruttificare, ma che, appena ch' egli è colpito dalla disgrazia, lo induce ad implorar la bontà di un Ente superiore.

All' argomento epicureo che essendo gli Iddj esseri senza passioni non puonno inquietarsi di ciò che riguarda gli uomini, Gassendi risponde, che se si debbe accordare alla Divinità una beatitudine infinita, ciò stesso vieta di crederlo assolutamente esente di passioni, che gli stessi epicurei sono obbligati di convenirne, che i loro Dii debbono avere alcuni quasi-affetti che li inducono a prendere interesse degli uomini, e che da codesti affetti non puossi dedurre una idea più degna della Divinità, fuorchè dicendo che sono essi il gaudio e la beneficenza.

Quomodo potest Deus uberius magnificentiusque suam testari beneficentiam, quam toto mundo providens, ac speciatim hominibus, qui sint hujus beneficentiæ, providentiæque intelligentes? Nondimeno, malgrado la vigilanza ch' ella esercita sugli affari degli uomini, la Divinità conserva la libertà di cui godono, e dispone le circostanze per modo che abbiano essi occasione di esercitare e perfezionare le forze loro, e la loro saviezza. Da ciò nasce ch' ella non soddisfaccia alcuni desiderii dettati dalla vanità e da difetto di ragione, e che non verifichi alcune speranze che a noi pajono giustissime.

È necessario che ci siano cose nocevoli al mondo, acciò l' uomo possa essere saggio e virtuoso. Come sarebbe egli stato a lui possibile di scegliere liberamente il bene, se non vi fosse stato il male? *Ergo sicut bona innumerabilia data sunt homini*, dice Lattanzio, *quibus frui posset, sic etiam mala, quæ caveret. Nam si malum nullum sit, nullum periculum, nihil denique, quod lædere hominem possit, tollitur omnis materia*

sapientiae, nec erit homini necessaria. Positis enim tantummodo in conspectu bonis, quod opus est cogitatione, intellectu, scientia, ratione?

Osserva giustamente Gassendi che il più capzioso argomento contro la Provvidenza speciale si desume dalla mancanza di proporzione, che quaggiù spesse volte par che si trovi trà la dignità morale e il ben essere dell'uomo. Ingegnosa è la sua risposta, ancorchè non si abbia motivo di essere interamente persuasi. Se noi consideriamo con attenzione il bene e il male nel mondo, così dice egli, questa contemplazione ci offre maggiori prove in favore della Provvidenza speciale che contro. Il bene che il malvagio ottiene serve a vieppiù corromperlo, cosicchè è un vero male per lui. Perchè un uomo vizioso viva nell' abbondanza e rigurgiti di ricchezze non si può però dire che sia felice. In qualunque luogo il malvagio strascini la sua vita, egli è sempre turbato dai gridi minacciosi della sua propria coscienza. *Malitia semper veneni sui partem maximam bibit.*

Quanti colpevoli non si sono veduti, apparentemente felici, torsi la vita per liberarsi dal verme che li rodeva? Quanti non ve n' ha che rinunzierebbero di buon grado a tutti i beni della vita, se un siffatto volontario abbandono potesse render loro la tranquillità che hanno perduta per sempre? L' esperienza in oltre ci insegna che il malvagio trova già la punizione delle sue colpe in questa vita, come la religione insegna che la subirà dopo morte. Se Dio permette ch' ei sia lungo tempo felice, e se tardi il punisce, sembra che così faccia e per lui medesimo, e pei buoni; per lui, acciò l' uomo vizioso abbia il tempo di correggersi, siccome molti effettivamente fanno; pei buoni, acciò essi imitino l' esempio della pazienza, e possano consolarsi colla speranza di un beato avvenire, se il malvagio esteriormente contento, travvede un avvenire tanto più spaventoso quanto più durevole è stata la non meritata sua felicità. Quanto ai mali di un uomo virtuoso, non si può chiamare dolor vero ciò che sembra pur esserlo,

dappoi che si calma in modo straordinario quando si sappia ben valutarlo, e con rassegnazion sopportare. Quanti hannô volontariamente rifiutato di evitare i mali, o sprezzati i beni, onde acquistare maggiori gradi di virtù? Gli uomini che così operarono si avvrebbero forse a compiangere, se Dio stesso li avesse destinati a soffrir que' mali cui si esposero essi stessi? Non si può chiamar infelici coloro che hanno piena confidenza in Dio, e che sopportano coraggiosamente quanto loro accade: *nam si amittunt externa bona, nihil suum amitti sentiunt; si cruciantur in corpore, vasculum tundi existimant, at meliorem illam sui partem injuriis patere non putant.* Gassendi non ha toccato alcun altro punto del raziocinio degli epicurei contro la Provvidenza divina, probabilmente perchè pensò non potervi rispondere in modo soddisfacente, ovvero perchè credette aver bastantemente provata l'esistenza di una Provvidenza speciale.

Gassendi ammette che Dio, come causa

prima del mondo fisico, è incorporeo; ma pretende che la causa secondaria sia una sostanza corporea. Malgrado la sua semplicità, Dio può penetrare la macchina dell' universo, senza che perciò sia un' anima o una forma del mondo, sì che la sua sostanza fosse riducibile in particelle, le quali costituissero le anime o forme particolari, non solamente degli uomini, ma sì pure degli animali, delle piante, de' metalli, delle pietre, e in genere di tutti i corpi. Sente di empietà e assurdità il supporre una siffatta proposizione, perocchè un ente incorporeo, immensurabile e presente per tutto non potrebbe esser diviso o affetto da un corpo. Questa però non è ragione bastante per impedire di ammettere una anima del mondo secondaria e di un altra specie, cioè la forza vitale, di cui ciascuna cosa contiene una porzione che le serve di anima o di principio vitale. Codest' anima secondaria del mondo non è incorporea, perchè chi concepisce il calore si forma l' idea di un soggetto caldo la cui affezione è corporea, e per-

chè dov' è calore è parimenti un corpo. Ciò che prova altresì che il principio di azione nel corpo debb' essere corporeo si è, che tutti gli atti fisici sono corporei, e non possono derivare che da un principio fisico, cioè corporeo. Che se si voglia supporre il principio che move il corpo, e che spesso lo determina a moverne un altro, sia spirituale, allora diventa impossibile di spiegare come possa un principio spirituale mettere in moto il corpo che esso non può toccare. Ma la cosa è assai diversa rispetto alla Divinità. Iddio avendo un potere infinito, e trovandosi per tutto, non ha bisogno di un proprio moto o di una propria attività, *sed nutu solo agere et movere quidlibet potest.*

Molto maggiore difficoltà si presenta quando si tratta di sostanze prive di materia, le quali noi sogliamo chiamare intelligenze, Genj, demoni, o Angeli, e distinguere in buone e cattive. In qual modo agiscon esse sui corpi, non essendo nè onnipossenti, nè immensurabili, nè presenti per tutto come la Di-

vinità, e non costituendo esse veruna forma di corpi, e non consistendo, come l'anima umana, in un aggregato di parti corporee e di incorporee? Questa difficoltà fu cagione che varj Padri della Chiesa hanno pensato che gli Angeli sono esseri provvisti di corpo, ed hanno permesso di pingerli sotto forma corporea, mentre altri pretesero che le fiamme dell'inferno non operano fisicamente sopra i diavoli e sull'anime de' riprovati, perchè pareva impossibile ai primi di capire come gli Angeli, privi di corpo, potessero fare le azioni che la Santa Scrittura attribuisce loro, ed ai secondi come il fuoco materiale potesse investire i puri spiriti. Gassendi è ricorso ad un sutterfugio, e dice: Dio creò gli Angioli sotto la forma di spiriti, e in parte per servizio dell'uomo; ma siccome non avrebbero potuto esercitar gli ufficj loro senza prendere la forma e l'azione dalla materia, Dio ha loro concesso la particolar facoltà di assumere un corpo e di moverlo. Ma siffatto problema si dee lasciar risolvere dai teologi, giacchè la fisica non può darne la soluzione.

Credette Gassendi riuscir molto meglio a togliere due altre difficoltà contro l'opinione che il principio attivo nella natura sia materiale. Si potrebbe dire, 1.° che questo domma confonde la materia col principio attivo, e li identifica insieme; 2.° che la stessa cosa non potrebbe a un tempo stesso essere mossa e motrice, che un corpo in moto suppone sempre un'altra cosa che gli impresse quel moto, e che essendo il corpo quello che è mosso, è impossibile ch'esso sia simultaneamente il motore. Rispetto alla prima obbiezione Gassendi ricorda che quì si confondono i prodotti della natura con quelli dell' arte, e che la apparente assurdità nasce da cotal confusione. Quando si tratta de' prodotti dell' arte, il principio attivo differisce incontrastabilmente dalla materia fuor della quale agisce, e l' artefice non può essere giammai identico con la sua opera; ma quando si tratta de' prodotti della natura, il principio attivo agisce intrinsecamente, e sebbene differisca in parte dalla materia, non ne differisce

però totalmente e in maniera assoluta; quì diffatto il principio attivo è la parte viva della intiera materia che move e tratta le altre parti in guisa che si uniscono e si combinano tanto intimamente con lui da non formar più che una sola opera, della quale ci resta sempre la parte più nobile; di modo che nella sua qualità di artefice naturale non abbandona giammai la sua opera, e la considera sino a certo punto come una cosa differente da lui, assolutamente come un oriuolaio riguarda l'orologio uscito dalle sue manì come una cosa fuori di lui. Egli è chiaro a prima giunta quanto siffatto raziocinio sia proprio a togliere la prima difficoltà. Quanto alla seconda, Gassendi credeva che essa non trovasi fuorchè ammettendo i principj naturali d'Aristotele, e che è tolta sol che si scelgano quelli degli stoici che suppongono la causa prima; o quei di Platone che accordava la mobilità all'anima, e la credeva immortale, perchè contiene in se il principio del moto; o finalmente di più altri filosofi, che credettero la materia mo-

bile per se medesima, e non trovarono che fosse necessario un principio esterno di azione per metterla in movimento. Gassendi pertanto riviene alla sua precedente asserzione che vi ha ne' corpi un principio materiale, la cui essenza è costituita dalla vita e dalla mobilità, e che forma per se medesimo la materia inerte e meno nobile, senz' aver bisogno di un principio esterno di moto per ridurre ad atto codesta operazione.

La psicologia di Gassendi presenta moltissime particolarità. Egli comincia dal distinguere l' anima animale dalla ragionevole. La prima consiste unicamente nel principio della vita, appartiene in comune all' uomo ed agli animali, e la sua separazione dal corpo strascina la morte fisica. Gassendi rigetta le teorie degli antichi fisici, che pretesero essere codest' anima una forma o una qualità del corpo o una simmetria delle parti corporee; e la definisce una sostanza estremamente sottile, che in certo modo è il fiore della materia, le parti della quale hanno certa disposizione o capa-

cità o simmetria, la qual si trova entro una materia rozza. Come sostanza mobile per se medesima, essa contiene il principio di attività della materia rozza, e in questa si regolano la sua disposizione, capacità o simmetria, non che il suo modo di attività. Puossi paragonarla ad una fiamma sommamente tenue; sin ch' essa brilla l'animal vive, e tosto che si spegne anche la vita cessa. Gassendi toglie dalla filosofia naturale de' Greci molti argomenti che io trapasso in silenzio, e che tendono a provare che l' essenza dell' anima è ignea. L' anima umana presa in genere differisce essenzialmente dalla semplice anima animale, e non è solamente animale. Puossi dunque ammetter nell' uomo due anime, una corporea ed animale, l' altra incorporea e ragionevole. È certo che quando si parla di anima umana, la si immagina sempre sotto l' aspetto di una sostanza unica; ma questo non è argomento da allegarsi contro l' ipotesi della sua duplicità, poi che anche l' uomo riguardasi come sostanza unica, benchè si

ammetta generalmente che è composto di corpo e d'anima; quando poi si tratta dell' unica anima dell' uomo, si intende quasi sempre con questa parola l'anima ragionevole, vale a dire la parte più importante dell'anima in generale, e si escludono le anime sensitiva e vegetativa. L'obbiezione che la materia non sia suscettibile di ricevere parecchie forme, e che l'anima, forma del corpo, non può che esser unica, non ha quì pur molto peso, perchè si mette in dubbio che l'anima sia una forma di corpo.

L'anima ragionevole, come sostanza incorporea, fu creata immediatamente da Dio, e posta da lui stesso nel corpo. Non solo ella assiste il corpo ma ne è puranco una forma plastica. Sue qualità essenziali sono la ragione e la volontà. I raziocinj seguenti sono quelli da Gassendi impiegati per provare che codeste due qualità non appartengono all'anima animale: 1.° Alcuni atti della ragione non possono provenire dalla sola immaginazione. Vi è dunque una differenza specifica tra l'immaginazione e la

ragione ; altrimente si potrebbe credere che, dappoichè gli animali sono dotati del potere della immaginazione, quello dell' uomo non fa che superare il loro, e che quindi la differenza tra l' anima umana e quella delle bestie non è che dal più al meno. Ma nel numero degli atti particolari della ragione si pone la facoltà che noi possediamo di pensare a cose, delle quali ci è assolutamente impossibile di formarci una immagine, cioè non sono in verun modo oggetti della visione intuitiva. Quindi il raziocinio ci porta alla conoscenza della grandezza della terra, del sole, e degli altri corpi celesti; eppure noi non possiamo avere l'immagine intuitiva di codesta grandezza, e tutti i nostri tentativi per formarcene una finiscono ad una intuizione vaga e confusa, che resta sempre in dietro della vera grandezza delle sfere celesti. L' immaginazione ha sempre alcune forme materiali di cui adorna gli oggetti; la ragione all'incontro non possiede veruna di esse forme, e conosce gli oggetti indipendentemente da ogni forma fisica,

ed in virtù di una forza tutta sua. Se essa pertanto conosce gli oggetti senza forme materiali, bisogna che essa pure non sia materiale; laddove la materialità del potere della immaginazione è provata dalla impossibilità in cui è di nulla rappresentarsi senza la presenza simultanea di una forma materiale. 2.° La ragione ha il potere della riflessione, di maniera che può riflettere sopra se medesima, pensare i suoi propri atti, cioè pensare se stessa. Un potere di tal natura è superiore a tutte le facoltà corporali; perchè tutto ciò che è corporeo si trova fisso in un certo luogo, non può ripiegare sopra di se, e non può moversi fuorchè verso altra cosa. Di qua il proverbio: *Nihil agit in se ipsum.* La mano si può portar sulla coscia, e il dito toccar la palma della mano: sotto questo rapporto egli è possibile il dire che un uomo si tocca da se, ma tanto solamente che una parte del corpo entri in contatto con un' altra; perchè la parte, per esempio l' estremità del dito, non può toccar se medesima, nè l'occhio può se stesso ve-

dere. Accade talvolta ad un cane di fermarsi tutto ad un tratto, e di retrocedere su suoi passi, ovvero di prendere un'altra strada; ma ciò è in lui l'effetto della memoria, o di una nuova idea che si presenta alla sua immaginazione, e non è in verun modo una riflessione della sua ragione. 3.° Non solo noi possiamo pensar le cose o le idee generali, ma anche il principio della generalità. In pensando alle cose generali, noi facciamo astrazione da tutte le condizioni de' corpi materiali e concreti, grandezza, figura, colore, ec. Dunque la ragione che fa codesta astrazione, debb' essere indipendente dalla materia. Gli animali hanno il potere d'anticipazione nel senso che Epicuro dava a questa voce, ma sono privi di quello di pensare alle cose generali: essi si rappresentano sempre i corpi colorati, ma non hanno idea del colore in generale; è ben vero che nessuna idea astratta pare interamente priva di qualità sensibili; tuttavia possiamo fare astrazione di tutti i caratteri e qualità sensibili una dopo l'altra, e bisogna per

conseguenza che tale facoltà di innalzarci alle astrazioni sia un atto indipendente della materia. 4.° Riferibilmente al suo oggetto, la ragione abbraccia tutte le nature corporee; ed anche le incorporee. Diffatto ella si estende a tutti i generi possibili di cose; nulla vi è di cui non possa acquistar cognizione, ancorchè sopravvengano talora ostacoli abbastanza forti che le impediscano di realmente conoscere alcune cose. Si obbietterà che la ragione non ha la facoltà di penetrare la intima essenza delle cose; ma divenga codesta essenza evidente, in vece di restare occulta, ed allora la ragione non lascierà di capirla. Adesso non vi è facoltà corporea la quale non sia limitata a certi generi di cose. La stessa immaginazione, che sembra estendersi a quantità di oggetti non volge però che sulle cose sensibili, oltre le quali null'altro può essere da lei conosciuto. Poi che dunque la ragion sola può conoscere tutte le cose possibili, così corporee che incorporee, non può essere materiale, o mista con la materia, ma fa d'uopo che

ne sia spoglia e del tutto libera. E qui Gassendi accordasi perfettamente con Anassagora ed Aristotele, i quali pensarono dovere per necessità essere la ragione una sostanza pura e senza miscuglio, giacchè conosce tutto.

Questi argomenti, secondo Gassendi, bastano per provare che l'anima ragionevole, ossia il soggetto della ragione, non debb'essere di natura corporea. Ma siccome l'anima non è eterna, perchè non ha in se la menoma idea della sua eterna esistenza anteriore alla sua presenza nel corpo dell'uomo, ov'ella soggiorna, così bisogna che Dio ne sia il creatore e che l'abbia tratta dal nulla. In fatto non si può concepire l'origine di una sostanza incorporea, la qual non abbia nè materia nè parti, fuorchè supponendola creata dal nulla. Ma passa una distanza infinita dal nulla al creare dal nulla; questa creazione dunque non può esser l'atto di una forza finita, ma bensì quello della infinita onnipotenza della Divinità. Codesta teoria della origine dell'anima sembra esser iperfisica;

nondimeno bisogna, dacchè le cause naturali divengono insufficienti, che la fisica finisca col risalire ad un autore divino della natura contenente la causa finale di tutto quello che esiste. In tal guisa Gassendi arriva ad uno spinoso problema, proposto per la prima volta nel tempo in cui egli viveva, e che occupò per gran tempo i metafisici: come possa una sostanza incorporea, cioè l'anima, trovarsi unita al corpo in modo che sia per esso più che un principio assistente, o ne sia eziandio una forma plastica, *forma informans?* Se si pretendesse non esservi immediato vincolo fra l'anima spirituale ed il corpo, ed esservi soltanto un vincolo mediato operato dall'anima vegetativa e della sensitiva, le quali formerebbero in certo modo il nodo tra lo spirito ed il corpo; siffatto supposto non leverebbe la difficoltà, poichè l'anima sensitiva è essa pure di natura corporea. Come può il corpo contener qualche cosa che gli permetta di sentire l'impressione dello spirito, o l'anima contenerne alcun'altra, che la

renda suscettibile di ricevere le affezioni del corpo? Per sciogliere questo problema Gassendi arrischia una ipotesi, che pare essersi affatto dimenticata nelle guide posteriori della metafisica, trattandosi dell'armonia possibilmente esistente tra il corpo e l'anima, siccome la celebrità della filosofia cartesiana fece quasi del tutto dimenticare il gassendismo. Ammette dunque avere Iddio create tre diverse classi principali di esseri, cioè i puramente corporei, gli esseri misti, e le anime umane, *ne ullum naturae genus tanto ac tam perfecto operi deesse videretur*. L'anima umana è costituita per modo che tende naturalmente verso il corpo e l'anima sensitiva, ed essendo il principio che compie quest'ultima diviene così nel tempo stesso la forma vera del corpo. Ma il corpo, come soggetto, materia, e possanza ricevente per l'anima sensitiva, divien parimenti col mezzo di essa, potenza ricevente per l'anima ragionevole. Locchè, soggiunge Gassendi, accade come quando un principe destina la sua figlia minore ad un

del paese, e che la giovine è disposta a quel nodo, sì perchè piace a suo padre, come perchè spera di averne prole; nel qual caso il matrimonio ha effetto, non a cagione della parità di rango, ma in forza della destinazione e della inclinazione. Così l'unione dell'anima ragionevole al corpo non dipende dalla identità delle due sostanze, tra le quali passa una differenza essenziale, ma risulta dalla destinazione del padre supremo della natura, e dalla inclinazione dell'anima per il corpo, che ne è la conseguenza. L'anima ragionevole è immediatamente congiunta all'anima sensitiva, non perchè questa abbia una più sottile materia, ma perchè contiene in se l'immaginazione, di cui l'anima ragionevole dee valersi per giugnere alla cognizione degli oggetti sensibili. Non fa bisogno di verun organo materiale, pel quale l'anima ragionevole venga in contatto colla sensitiva e col corpo, e così reciprocamente; a siffatti organi supplisce la presenza intima e l'unione delle due sostanze: e tanto la destinazione quanto l'inclinazione del-

l'anima per il corpo le impasta realmente ambedue in un solo ed unico individuo, che divengono inseparabili. Ecco perchè non si può dire che l'anima umana sia un semplice principio assistente pel corpo, come lo è l'intelligenza o l'Angelo che move lo stesso corpo, perocchè l'Angelo non ha quella stessa natural tendenza verso il corpo che ha l'anima umana.

Resta però un'altra difficoltà da risolvere. Poi che l'anima umana trovasi unita al corpo per la sola mediazione dell'anima sensitiva, mentre questa è congiunta col corpo tutto intero, si domanda se sia egualmente combinata coll'intero corpo, o solamente con una data parte, e per conseguenza se in questo caso si trovi unita con una data parte dell'anima sensitiva, e se codesta parte sia il cervello, il cuore, o un'altra qualunque? Tale in altri termini è la sì celebre quistione: qual è la sede dell'anima ragionevole? Ognuno accorda che gli atti della ragione non nascono che in una data parte del corpo; ma le

opinioni discordano ove si tratti di sapere se ne risulti necessariamente che quella data parte contenga la sede del principio di azione, cioè della ragione, sia che si consideri questa o come sostanza o come potenza. Alcuni, presso i quali le anime ragionevole e sensitiva sono una sola sostanza, credono che la prima trovisi egualmente bene sparsa in tutte le parti del corpo come la seconda. Coloro che nella ragione altro non veggono che una semplice potenza, ammettono parimente ch' ella si trovi in tutto il corpo, perchè l' anima ragionevole non può senza cotal corpo essere in nessuna parte, benchè non abbia la facoltà di pensare che in una parte sola, dove l' immaginazione viene in di lei soccorso, in quel modo che la facoltà di vedere risiede nel solo occhio. Nondimeno se si può pretendere a buon diritto che l' anima ragionevole diversifichi dalla sensitiva quanto alla sostanza, essa non può trovarlesi unita fuorchè in quella parte del corpo, in cui risiede l' immaginazione, e in cui per conseguenza si ope-

rano altresì le funzioni del concepire e del giudicare. Benchè l' anima ragionevole domini e regga l' intero corpo, non è perciò necessario che sia presente in tutte le parti che lo compongono, precisamente come non fa mestieri al sovrano di esser presente su tutti i punti del suo dominio. Si conviene che nelle bestie l' immaginazione abita una data parte del corpo, e dà luogo, insieme all' istinto, a tutte le funzioni animali, valendosi del soccorso delle altre facoltà accessorie; molto più questo caso si debbe trovare nell' uomo, ed esistere massimamente rispetto all' anima ragionevole; di cui l' immaginazione è strumento. Ma qual è la parte del corpo che può essere la sede propriamente detta della immaginazione e dell' anima ragionevole? Gassendi scorre dapprima le conosciute opinioni dei filosofi dell' antichità, e fermasi a quella che fa abitar l' anima nel cervello: l' encefalo è il centro d' onde partono tutti i nervi, e in cui si riuniscono tutte le sensazioni. Chiamisi in testimonio anche l' esperien-

za: Quando noi pensiamo, sentiamo che questa operazione si effettua non già nel petto ma nella testa. Le passioni, che sono sempre accompagnate da una effervescenza nel petto, appartengono propriamente all' anima sensitiva.

Entra di nuovo Gassendi sulla natura sì dell' anima ragionevole che della immaginazione, e sul rapporto reciproco che passa tra loro, e in più altri dettagli, tra i quali io non posso tenergli dietro. Io mi contenterò di dare un prospetto della sua teoria del desiderio e della volontà.

Il desiderio si distingue dalla ragione in ciò; la ragione tende a conoscere la verità e l' esistenza reali o apparenti degli oggetti, e ad evitare l'errore; il desiderio aspira alla bontà dell' oggetto ed alla sua armonia con la natura umana, sieno poi reali o apparenti codeste qualità; e fugge il male o tutto ciò che può esser nocevole. La funzione della ragione, ed il suo resultato, restano contenuti nell' anima stessa: all' incontro la funzione del desiderio passa nel corpo.

La prima è più semplice, più calma, e apparentemente più consentanea all'anima; la seconda è più violenta, più procellosa, e pare maggiormente avvicinarsi al corpo.

Sebben la ragione, giusta la sua natura, non si riferisca che alla conoscenza, pure non può conoscere senza piacere l'oggetto suo che è la volontà, nè per conseguenza mettersi in attività senza provare un certo senso che la solletichi dilettevolmente. Si può dunque attribuirle eziandio alcune affezioni analoghe a quelle del desiderio; e dee pur avere alcune inclinazioni. Altronde la ragion sola è quella che contiene ed apprezza il ben morale, cui comanda realmente che si dia la preferenza, scorgendo che va preferito. Convien dunque ch'ell'ami il bene, ed abborra il male. Pare quindi ch'ell'abbia una certa inclinazione, alla quale si può riferir la tendenza verso il ben morale. Ma siccome la ragione è la parte materiale dell'anima, le sue passioni ed inclinazioni relative al bene ed al male debbono parimenti esser pure

ed abbastanza semplici per avere appena qualche analogia con le affezioni sensuali ordinarie. Pare adunque averle i pitagorici e Platone negate tutte le passioni affine di non confonder le sue con quelle grossolane dei sensi, e che non venisse pensiero di attribuirle anche queste.

La volontà non differisce dal desiderio, fin che si tratta delle inclinazioni e delle loro determinazioni attive; ma l'inclinazion ragionata, ossia la volontà ragionata, appartiene alla ragione, potendo questa sola pesare, e decidere ciò che si debba fare o non fare. Si adempie ad un dovere, non già per effetto di una decisione della volontà, ma per ubbidire ad un precetto della ragione. Dunque la libertà dell'uomo risiede altresì nella ragione, e non soltanto nella volontà. Se si vuole che la volontà sia un poter cieco, che non può nè volere nè non volere, nè desiderare nè aborrire, senza la ragione, egli è strano lo attribuire però la libertà del pensare piuttosto a codesta volontà che a codesta ragione. Forse così si fa perchè la scelta, che

costituisce principalmente l'essenza della libertà, pare essere una vocazione, perocchè scegliendo non vogliamo che una sola cosa fra molte; ma tal vocazione, altro non è che una determinazione ed un giudizio della ragione, ovvero un comando di essa di voler più tosto l'una che l'altra cosa. La conseguenza che Gassendi trae da' suoi ragionamenti si riduce a quanto segue: L'anima ragionevole è dotata della ragione e della volontà, cioè di una inclinazione ragionata che differisce dalla inclinazion sensuale e grossolana, quanto la ragion differisce dalla immaginazione. Sin che l'anima sta unita al corpo, codesto desiderio ragionato è molto spesso vinto dai desiderj de' sensi, e l'uomo strascinato al male, in quello stesso modo che la ragione si trova spesso indotta ad errore e allontanata dalla verità, dalle illusioni e dalle chimere. La volontà ragionata però dee risiedere dove l'anima ragionevol risiede, vale a dir nel cervello. Se la volontà ragionata non avesse bisogno del soccorso de' sensi, l'uomo tenderebbe

soltanto al bene; ma essa non può agire se non di concerto colle affezioni sensuali da lei dominate e dirette. Si varia nell' assegnamento della sede delle affezioni sensuali che ora dicesi essere il cuore, ora il fegato, ora la milza, ec.; ma è difficil di credere che tutte prendano la derivazion loro da una sola parte del corpo.

Gassendi prova il domma della immortalità dell' anima con ragioni somministrate dalla rivelazione, dalla fisica e dalla morale. Egli trae il suo argomento fisico dalla immaterialità dell'anima, di che aveva cercato di dare la prova nel trattare della ragione. Una sostanza immateriale non ha parti in cui si possa risolverla; dee dunque necessariamente persistere nella sua essenza, perchè il principio della distruzione non esiste nè in lei nè fuor di lei. Si obbietta che se una sostanza immateriale non può distruggersi per dissoluzione delle sue parti, è tuttavia possibile che vi abbia per essa un particolar modo di annichilamento, ignoto a noi. È forza ammet-

tere che l' anima sia stata creata; ma, se fu creata, può anche essere annichilata. Gli stessi pagani, benchè per la maggior parte annoverassero i demoni fra le sostanze immateriali, credevano nondimeno che perissero dopo una lunga serie di anni. Risponde Gassendi, che la ragione non può concepire verun altro modo di distruzione fuor che quello che consiste nella separazione delle parti di una sostanza, e la rottura del nodo che sino allora le univa, o quello che annichila compiutamente una cosa facendola rientrare nel nulla. Il primo modo ai soli corpi conviene; ma il secondo è applicabile alle sostanze che furon create dal nulla, e particolarmente per conseguenza alle incorporee. Confessa quindi Gassendi che il Creatore, contenendo in se la ragion sufficiente eterna della esistenza, è il solo ente cui si possa accordare una immortalità assoluta nella significazione propria della parola; che l' universo intero per essere stato creato, e così per conseguenza le sostanze, incorporee tratte dal nulla, non potreb-

bero avere che una immortalità *precaria*, in paragone di quella di Dio, il qual potrebbe volendo annichilarle del tutto e in un momento; ma, soggiunge egli, si è dall' altro lato obbligato di supporre che la Divinità non faccia nulla contro l' ordine della natura, e che il corso delle cose, determinato una volta da lei giusta la sua infinita sapienza dee persistere, donde risulta chiaramente che le cose immateriali godano di una esistenza eterna. Le opinioni de' pagani su questo punto di dottrina non meritano affatto di esser prese in considerazione. Alcuni filosofi sono giunti persino a credere che l' immaterialità dell' anima non sia necessaria per la sua immortalità: nondimeno, se si crede l' anima materiale, l'immortalità non si fonde più che sulla grazia Divina, e diventa impossibile di dimostrarla secondo la natura propria dell' anima, che è la spiegazione che la fisica esige imperiosamente.

Tra gli argomenti morali in favore della immortalità dell' anima pone la general credenza di tutti i popoli a questo

domma, benchè le opinioni sieno infinitamente diverse rispetto allo stato dell'anima dopo la morte, al luogo ch'ella abita dopo uscita dal mondo, ec. Ei cita fra gli altri i selvaggi d'America, i quali pure sperano l'immortalità. *At constat*, soggiunge, *nihil esse tutius ad confirmandum aliquid, quod homines attineat, ipso generis totius consensu. Ut enim cum disquiritur, quod ad jus animale spectat (id naturale vulgo dicunt), opinionem expendimus ex observatione eorum, quæ sunt animalibus omnibus comunia. Sic dum aliquid quærimus, quod juris humani sit, seu speciali jure pertineat ad homines, ferre sententiam æquum est ex eo quod omnibus probatur; videlicet aut nulla est aut hœc est habenda lux et vox naturæ.* Egli è vero che alcuni uomini, e molti filosofi tra essi, non credono alla immortalità; ma l'eccezione non toglie nulla all'argomento precedente; perchè codesti uomini possono ingannarsi, ed ognun sa che i filosofi manifestano spesso le più assurde opinioni su certe cose, intorno alle quali

la gran moltitudine giudica più sanamente di loro. Del resto egli è falso che la speranza della immortalità diffusa negli uomini sia stata in origine una invenzione de' legislatori, perocchè trovasi fra popoli che ancor non hanno legislazion positiva; ancorchè non si possa negare che i legislatori ed i fondatori di religioni non abbiano dipoi tratto profitto da questa idea per dare un maggior peso alle leggi e culti loro.

Un altro argomento morale in favore della sopravvivenza dell' anima viene somministrato dal desiderio innato che l'uomo ha di godere della immortalità. Coloro medesimi che la negano non possono non desiderarla; e se avvi chi creda essere persuaso che tutto termina con la morte, ei dubita, suo malgrado, che la cessazion della vita non tragga seco quella di ogni esistenza. Ora, la natura non fa nulla in vano; e non è verosimile che ella ci abbia ispirato un desiderio condannato a non essere giammai soddisfatto. Si è detto che ciascuno desidera gli onori, le ricchezze, una gio-

vinezza eterna, ovvero la non interrotta continuazione della vita attuale, nè perciò ne segue che cotai desiderj debbano essere esauditi; ma a questa obbiezion si risponde, che passa gran differenza tra siffatti desiderj e quello della immortalità. Vi sono tai brame, le quali ancor che si trovino in tutti gli uomini, non sono però determinate immediatamente dalla natura umana, e nascono soltanto dalla idea che nasce della utilità o del piacere che si proverebbe se si appagassero. Tale è per esempio quella di poter volare: chi è che non l'abbia qualche volta sentita in vita sua? Ma poi che la natura non ci ha dato ale, non è nemmeno tenuta a soddisfare cotal fantasia. All' incontro altri desiderj vi sono, che appunto perchè la natura li provoca immediatamente, trovano pure in essa i mezzi di appagarsi. Di questo numero è quello di vivere esente da dolori, e di godere buona salute. Siccome un tal voto è fatto dalla stessa natura, così ella tende con tutto il poter suo ad esaminare ed a vincer gli

ostacoli che potrebbero opporvisi. Ora, i desiderj sopra indicati, che non dipende dalla natura il soddisfarli, spettano alla classe di quelli che non sono nemmeno determinati immediatamente da lei, ma il desiderio della immortalità entra in un' altra categoria. L' immortalità, cui naturalmente aspiriamo, è di due generi, cioè quella della specie, e quella degli individui. La natura ci ha accordato i desiderj venerei per ottenere la prima; quanto alla seconda, ella diede all' anima, a cagion della quale noi siamo quel che siamo, propriamente parlando, una essenza incorporea, vale a dire indissolubile, siccome si è mostrato di sopra. Il timore che la morte ci ispira, mentre dovremmo anzi desiderarla, perocchè ci guida ad una vita migliore, non contraddice a questo domma, ma deriva dall' esser l' uomo sempre più affezionato al presente che all' avvenire; qualità della natura umana, che non solo in questo caso, ma anche in mille altre occasioni, conduce ad una folla di errori, di pazzie, e di vizj.

Un terzo argomento morale in favore della immortalità dell'anima noi troviamo nella giustizia con che Dio regge il mondo; imperocchè quanto è vero che la Divinità esiste, altrettanto è certo che debb' essere anche il più giusto di tutti gli enti. Ma la conseguenza necessaria della giusta amministrazione divina dell' universo si è che i buoni sieno premiati, puniti i cattivi, e siccome spesso accade l'opposto nel corso della vita attuale, così bisogna che vi sia un' altra vita futura, in cui questo difetto di proporzione nella ripartizione dei beni venga rettificato ed abbia a cessare.

Si potrebbe opporre che lo stesso difetto di equa proporzione si osserva anche nelle bestie; dappoichè l'innocente agnella diventa preda del lupo rapace, e la timida colomba è sbranata dalle acute unghie del falcone, e che per conseguenza le bestie dovrebbero aver a sperare egualmente un' altra vita, in cui fossero compensate de' mali loro, e in cui i nemici che le tormentano ricevessero un castigo meritato; locchè per al-

tro pare una assurdità. Ma rispetto a ciò passa una differenza tra l' uomo e le bestie. La Provvidenza di Dio si estende in ispezial modo sulla specie umana, perchè gli uomini sono i soli enti che abbiano la facoltà di conoscere, di amare, e di apprezzare il Creator loro. Per la stessa ragione adunque la Divinità non fa per le bestie ciò ch' ella fa per l'uomo. Altronde vi ha fra gli uomini tai rapporti reciproci, che non si trovano fra bestie di differenti specie; l' uomo è obbligato voler bene a' suoi simili, ma il lupo non ha lo stesso dovere verso la pecora, nè il falcone verso la colomba; le azioni dunque di questi animali restano escluse dalla Provvidenza divina speciale. Aggiungiamo altresì che la natura, o piuttosto Dio stesso, ha destinato alcuni animali a viver di carne ed altri di erbe: i primi dunque debbono divorare i secondi, altrimente non potrebbero nodrirsi. È però vero che anche tra gli animali d' una stessa specie ve n' ha di quelli che combattono e si feriscono a vicen-

da, come i galli, i cani, ec.; ma l'uomo ha sopra essi il vantaggio, ch' egli conosce Dio, che ha la coscienza del dovere che lo obbliga di ubbidire alle leggi stabilite dall' Ente Supremo, e sa fino a qual punto ubbidisca e disubbidisca a siffatta legge, e quindi merita o premj o castighi: laddove una tal cognizione manca interamente alle bestie, a cui per conseguenza la divina giustizia non trova la menoma applicazione. L'uomo inoltre ha l'idea di uno stato futuro dopo la morte, e brama di essere felice in quella seconda vita, mentre le bestie non la sospettano nemmeno.

Un' altra obbiezione contro il precedente argomento si è, che la virtù porta con se la ricompensa più bella, ed il vizio il suo più severo castigo: per conseguenza che non vi ha bisogno veruno di uno stato futuro dopo la morte, cioè di una vita durante la quale la virtù sia compensata e il vizio punito. Ma ciò che sembra dimostrare che la virtù non si ricompensa giammai da se medesima, si è che oltre di lei l'uomo desidera

qualch' altra cosa. Per quanto sublimemente ed eloquentemente abbiano gli stoici filosofato sul premio intrinseco della virtù, essi non riuscirono però a dissuader gli uomini di ardentemente bramare un altro bene. Ne segue da ciò che se la virtù rende coraggioso, se ispira costanza, se dà la rassegnazione necessaria per sopportar le sventure con fortezza, non perciò lascia l' uomo di aspirare a miglior ricompensa; lo stesso dicasi del vizio, il quale, mentre pur si punisce da se, travvede però con ispavento un altro castigo nell' avvenire. Ora, siccome la virtù ed il vizio non trovano nella vita attuale, l' una il premio al quale aspira, e l' altro la punizione che teme, debb' esservi necessariamente uno stato di rimunerazione dopo la morte. Altronde, poichè la virtù procede dalla libertà morale ed ha un carattere Divino, il premio ch' ella riceve dee parimenti essere proporzionato al suo merito ed alla sua dignità; ma allora solo l' ottiene che più non può essere tolta all' anima, per conseguenza ad un' epoca in cui quel

premio acquista una eterna durata; perocchè nel caso contrario il timore di perderlo turberebbe l'anima, la qual saprebbe essere esso un bene eventuale e passaggero.

Dopo avere discusse le ragioni che guidano a conchiudere che l'anima è mortale, Gassendi confuta gli argomenti allegati contro un tal domma dagli epicurei. Epicuro credette l'anima corporea; anzi la considerò come un composto di atomi ancor più fini di quelli che costituiscono l'acqua, le nuvole, il fumo, ec. Come nulla è più facile che il disperdere queste sostanze, così la dispersione dell'anima dee soffrire anche minori difficoltà a cagione della maggiore mobilità delle sue parti: dunque trovasi distrutta con la morte del corpo. Gassendi si accontenta di negare la supposizione che l'anima sia corporea, e allora tutta la conclusione casca da se.

Il secondo argomento degli epicurei contro l'immortalità era che l'anima nasce nel tempo stesso del corpo, e che, giusta l'irrecusabile testimonio della

sperienza, il crescere e decrescer di lei seguono puntualmente quelli del corpo. Dee dunque morendo il corpo aver essa una egual sorte. Anche Panezio si era giovato del nascer dell'anima per concludere ch'ella è mortale; perchè ciò che nasce, o che è prodotto, perisce. Gassendi risponde, che il principio che tutto ciò che nasce perisce convien solamente alle cose corporee, e quindi non puossi applicare all'anima, che è sostanza incorporea. È verò che l'anima debb'essere prodotta, perocchè non vi ha originariamente verun ente incorporeo fuori della Divinità. Se l'anima fosse eterna bisognerebbe, o ch'ella fosse una sostanza avente una esistenza assoluta e indipendente da ogni altra, o che fosse aderente ad un'altra sostanza da cui si staccasse al momento del suo trapasso nel corpo. Ma nè l'un caso nè l'altro le si può applicare. Diffatto noi non abbiamo assolutamente nessuna ricordanza di una esistenza eterna; in tal caso il mondo non avrebbe cominciato, e non avrebbe nè autore nè regolatore; gli uomini avendo esistito da tutta l'eternità

dovrebbono anche essere infiniti; prima di qualunque tempo concepibile avrebbe esistita una infinità d'anime, ovverò un infinito numero delle medesime anime, che sarebbero allora state obbligate di animare un infinito numero d'uomini con una vera metempsicosi; proposizioni di cui la prima è assurda, e la seconda senza prove. Dall'altro lato, le anime incorporee non possono aver avuto aderenza ad altre sostanze, perchè tutto ciò che è incorporeo non ha parti. Non riman dunque altro caso possibile che quello della produzione dell'anima. Ora, come si è precedentemente mostrato, una sostanza incorporea non potrebbe venir prodotta che dal nulla, e pel solo effetto di una forza che sia infinita, vale a dire dalla potenza della Divinità. Se l'anima fu creata dal nulla per l'infinita forza di Dio ella può esser nata al tempo stesso del corpo, e nondimeno essere immortale. L'altra metà dell'argomento di Epicuro, cioè che la forma dell'anima cresce e decresce nella stessa proporzione del corpo, e per conseguenza debb'esser

soggetta com'esso a perire, fu già confutata da Aristotele. Sin che sta unita al corpo, l'anima dipende dagli organi corporei: opera più perfettamente quando l'uomo è giunto ad età matura, perchè allora le idee sono più numerose, più chiare, e meglio coordinate: diventa debole e sregolata in vecchiezza, non perchè manchi di forza intensiva, ma perchè allora le idee sono interamente o in gran parte oscure, scancellate, o diffuse. Date al vecchio, dice Aristotele, gli occhi e la immaginazione di un giovine, e tosto vedrete che l'anima sua non invecchiò, ma che si trovava nello stato analogo a quello in cui l'ubbriachezza o le malattie sogliono immergerla; che dissipati i vapori del vino, o l'influenza del principio morboso ricomincia tosto ad agire regolarmente.

Un terzo argomento in favore della mortalità dell'anima era comune a Panezio, e ad Epicuro. Non solamente l'anima soffre per le malattie del corpo, ma è anche, al pari di lui, soggetta al dolore ed alle malattie. Le cure, l'af-

fanno, lo spavento, e la demenza la tormentano; spesso anche perde interamente la coscienza, e cade in sincope. Ma ciò che si trova esposto a cotai patimenti può pur del tutto perire. La risposta fatta all' argomento precedente conviene in parte anche a questo. Quanto a ciò che concerne le passioni e le sensazioni dolorose dell' anima, esse non risguardano l' anima ragionevole, ma semplicemente il corpo, ed appartengono alla natura sensitiva dell' uomo, che è corporea. Lo spirito è superiore a codesti stati, può anche padroneggiarli, e la sua sostanziale natura ne lo rende indipendente.

Prendeva Epicuro un quarto argomento dall' osservare che tutto ciò che debilita il corpo e gli impedisce eseguire le sue funzioni, indebolisce anche l' anima, e ne turba o distrugge le operazioni. L' ebbrietà e l' epilessia esercitano una influenza eguale tanto sull' anima che sul corpo. L'anima è, come il corpo, affievolita, rinforzata, e guarita dai medicamenti. Al momento della morte, i

membri del corpo perdono la vita un dopo l'altro: l'anima che in tutti soggiorna dee dunque perire a poco a poco con essi. Puossi rovesciare questo argomento con le stesse obbiezioni del precedente. La morte de' membri del corpo si estende soltanto all' anima sensitiva e non alla ragionevole, la cui attività consiste sol nel pensiero. L'anima sensitiva trovasi ripartita per tutto il corpo, anzi è corporea essa pure; dunque muore insieme al corpo. Ma così non può dirsi dell' anima ragionevole, la quale al momento della morte si separa dal corpo, il cui guasto e la cui distruzione non fanno subire veruna alterazione alla sua essenza.

Gli epicurei notarono pure che l'anima ragionevole non fa meno parte del corpo, nè vi occupa un luogo meno determinato dell' occhio, dell' orecchio, e degli altri organi, i quali perdono la facoltà di sentire tosto che sieno separati dal corpo, donde si può conchiudere che la facoltà di ragionare, cioè la stessa anima ragionevole, cessa ella pur con

la morte. A questo raziocinio oppone Gassendi quest' altro: Dire che l'anima sia una parte del corpo com' è l'occhio o l'orecchio, è un parlare impropriamente, perchè quegli organi fanno parte integrante del corpo in complesso, laddove l'anima esprime una essenza assoluta. Essa è in tutte le parti del corpo, ma nessuna parte del corpo è in lei; dunque il rapporto ch' ella ha col corpo non può paragonarsi a quello che è tra esso corpo e le parti che lo costituiscono. Ella è il principio di ogni sentimento, e per essa gli organi corporei diventano atti a sentire. Ella contiene anche in se il principio della sua attività, e noi prende da nessun'altra sostanza; laddove il corpo debbe la sua ad un principio che è diverso di lui. Se dunque l'occhio non vede più, se più non ode l'orecchio, quando son separati dal corpo, non ne segue perciò che nel caso medesimo l'anima ragionevole rimanga priva delle sue facoltà.

Dall' intima unione che passa tra il corpo e l'anima gli epicurei conchiusero

pure dovere questa morire al par dell'altro. Com'è impossibile al corpo di operare senza l'anima una sola funzion vitale, così l'anima non può senza il corpo manifestarsi. Il corpo e l'anima sono due cause reciprocamente necessarie l'una all'altra per la produzione de' loro effetti, e l'azione di una di queste sostanze non può farsi senza l'altra. Questo argomento non è fondato che per metà, cioè per la impossibilità che il corpo eseguisca una sola funzion vitale senza la cooperazione dell'anima; ma è falsa nella seconda. In fatto, dice Gassendi l'anima è il principio vitale del corpo, ma il corpo non è perciò quello dell'anima. Un soldato non perde il vigor necessario per combattere, sebben gli manchino alcune armi, così l'anima non perde le sue facoltà, quando le è tolto il corpo. In questo luogo Gassendi critica eziandio l'opinion di Aristotele che l'anima ragionevole non può nulla pensar e conoscere senza immagini, e che per conseguenza, supposto pure che sorvivesse alla morte del corpo, ciò non

sarebbe una immortalità propriamente detta, poichè codest' anima soggettiva esisterebbe senza coscienza e senza memoria. Aristotele ed Epicuro non provarono altrimenti che l' anima non conservasse le sue facoltà anche dopo la separazione dal corpo, onde resta sempre a sapersi se il corpo sia una condizione necessaria alla manifestazione di tali facoltà. Gassendi adunque va ancor più lontano, e dichiara essere assolutamente falso che ogni conoscenza supponga immaginazione, e non possa aver luogo senz' essa. L' immaginazione presenta alla ragione l' occasione di pronunziare il suo giudizio sugli oggetti che colpiscono i sensi; ma la conoscenza della ragione sollevasi pure al disopra del mondo fisico, ed ella può pensare oggetti, le cui immagini non le sieno in verun modo presentate dalla immaginazione. Io non ho bisogno di aggiungere che questo sutterfugio di Gassendi non rende migliore la causa da lui difesa, e che l' argomento de' peripatetici e degli epicurei non ne viene nè confutato, nè tampoco affievolito.

Gli altri argomenti degli epicurei, che Gassendi tende pure a confutare sono i seguenti: 1.° Il fuoco non nasce mai nell' acqua, nè il freddo nel fuoco, ma ciascuno nasce nella materia appropriata alla sua natura. L' anima quindi non può del pari svilupparsi che in una sola parte del corpo, cioè la testa o il petto, fuor di cui la sua esistenza non è possibile secondo le leggi della natura. 2.° Una sostanza è eterna o per la sua solidità, come gli atomi, o perchè nulla può agir sopra lei, come il vuoto, o perchè non vi ha luogo in cui possa passare, come l' universo. L' anima non si trova in veruno di questi tre casi. Se si volesse dire ch' essa è armata contro tutte le forze che a lei sono opposte, le sue malattie e passioni dimostrerebbero il contrario. 3.° Prima della nostra esistenza nella vita attuale noi non abbiamo sentito nulla, dunque non sentiremo nulla nemmen dopo morte; perocchè giacchè l' anima non esisteva prima di questa vita così non può esistere dopo la morte.

Elude Gassendi il primo di codesti argomenti con comparazioni male scelte. Gli augelli nascono in un nido, che abbandonano poi che divennero grandi; le noci crescon sull' albero, e i grani di fromento sviluppansi nelle spiche, senza che l' esistenza di quelle noci e di que' grani sia necessariamente annessa agli alberi ed alle spiche. Gassendi avrebbe dovuto provare ciò che codesti esempj non mostrano affatto, cioè che un elemento può provenire da una materia la cui natura sia contraria alla sua, e che perciò non è necessariamente annesso a una data materia; che per esempio, una nocciuola può crescere anche sopra un pomo, e non suppone di tutta necessità un nocciuolo: e allora sarebbe stato più facile di presumere per analogia che l'anima può egualmente esistere senza che sia necessario di supporre la presenza di un corpo. Al secondo argomento Gassendi oppone che l' anima, sostanza incorporea, non potrebbe venire annichilata da una sostanza corporea, e che per conseguenza ella appartiene,

quanto alla sua essenza alla classe delle cose eterne. Le sue malattie e passioni dipendono dall' anima sensitiva e non mai dalla ragionevole. La risposta al terzo argomento si riduce a dire che una sostanza spirituale tratta dal nulla da Dio può però essere eterna, ancorchè sia stata creata. Se noi non ci sovvenghiamo di una esistenza anteriore alla vita attuale, ciò non fa prova contro questo punto di dottrina, perocchè le anime non vengono prodotte che al momento in cui si insinuano ne' corpi, sebbene non sia a noi possibile d' intenderne il come.

Rispetto allo stato dell' anima secondo il corpo, Gassendi si contenta a riferir le opinioni degli antichi filosofi sì pagani che cristiani, indi soggiunge questo modestissimo giudizio: *Tam parum est quod conjicere naturae lumine de eo licet, ut totum pœne negotium permittendum sit teologis, qui ex revelatis divinitus principiis definire nobis certum quidpiam possint.*

Farò ora conoscere i frutti delle sue indagini intorno al libero arbitrio ed al

destino, che trovansi nella terza principal parte della sua filosofia, cioè nell'etica. Replica in questo luogo Gassendi che la volontà ragionata appartiene alla ragione, ai giudizj della quale succede, e che quindi l'indifferenza della volontà è assolutamente quella pure della ragione. Questa indifferenza della ragione fa egli consistere nel non attenersi per modo ad una opinione che le paja vera sopra un oggetto, che non possa anche rinunciarvi e prenderne un'altra sull'oggetto stesso, tosto che il nuovo giudizio le paja avere un maggior grado di verisimiglianza. Tale è l'essenzial differenza tra la ragione e le altre facoltà o poteri, che sono diretti verso un solo e medesimo prodotto delle funzioni loro, laddove la ragione cangia ogni momento i prodotti delle sue, quando così le piaccia. Puossi paragonarla al raggio di una bilancia, che il maggior peso fa sempre traboccare. Quando si parla della indifferenza della ragione non si ha a credere che queste parole indichino dipender da lei lo scegliere ad arbitrio il meno verisimil partito, loc-

chè è tanto impossibile ad essa, quanto al raggio della bilancia di inclinare dalla parte del peso più leggiero È vero che spesso la ragione si inganna, prende per verità l'errore e confonde l'inverisimile col verisimile; ma in questo caso, è un'apparenza, però illusoria, di verità quella che determina il suo giudizio. Potendo essa giudicare indifferentemente sulla verità e sull'errore, il bene e il male, così anche la volontà può conformarsi ai diversi giudizj della ragione. Tosto che il giudizio della ragione intorno alcuni oggetti che sono in lega co' desiderj, venga a cangiarsi, cangiano del pari il volere o il non volere ragionati. All'incontro le determinazioni della volontà non posson cangiare sin che i giudizj della ragione rimangono quai sono, ond' è che è tanto importante nella pratica della vita di portare un giudizio esatto sulle cose. Una ragione non illuminata e soggetta alle illusioni dee pur sempre indurre in errore anche la volontà. Nondimeno siccome imperfettissima è la nostra ragione, e siccome da lei dipendono

tutte le determinazioni della volontà, ne risulta che le decisioni dell' uomo debbon essere imperfette e viziose. Possiede l'uomo la libertà del volere per la stessa causa per cui la ragione possiede la facoltà di decidersi indifferentemente. Egli è libero, acciò quando il bene e il male a lui si presentano ei possa scegliere il bene, ovvero il male sotto apparenza di bene, che tra molti beni scelga quello che essendo o parendo essere il migliore stimola maggiormente i suoi desiderj, e finalmente che tra molti mali eviti il più grande. Gassendi si trova quindi condotto alla seguente questione: Come può un uomo che conosce il bene appigliarsi tuttavia al male? E risponde così: Se un uomo conosce realmente il bene, e che ne abbia realmente presente la conoscenza, ei non può far cosa che a tal conoscenza non sia conforme; ma almeno può averne conoscenza e non farne uso; e allora è lo stesso come s' ei non l' avesse, e facilmente si spiega come possa agire in senso inverso delle sue idee, che altronde son buone. Quindi, ancor-

chè un uomo sappia quanto onorevole sia la virtù e vergognoso il vizio, nondimeno si caccia quella sotto i piedi, e corre ciecamente nelle braccia dell'altro. Può ben darsi però che un uomo che commette una cattiva azione conosca la bellezza della virtù e la bruttezza del vizio, e sia preso da un certo dolore mentre quella azione commette, dal che parrebbe potersi conchiudere che egli si dà scientemente al male; ma, risponde Gassendi con Aristotele, siffatto individuo è come un ubbriaco il qual reciti i versi di Empedocle senza farvi la menoma attenzione, o come un fanciullo che legga un libro senza nulla comprenderne, o come un comico che rappresenti un personaggio affatto diverso da quello che egli è. Nell'uomo vizioso l'animo è sempre agitato, e la conoscenza resa falsa da una passion qualunque che si sveglia, come a dire la voluttà, la collera, l'ambizione, o qualsiasi altra, che difficoltano o anche impediscono di discernere il bene nella virtù ed il male nel vizio, mentre danno un gran lume alle pene ed al

male apparente che la virtù produce, ed al bene illusorio, cioè agli allettamenti, del vizio. Perciò Medea dice. » Io non ignoro la terribile sciagura che cagiono; ma l'ira soffoca la mia ragione. » Accadendo però non rare volte che in tempo dell' azione o subito dopo la ragione giudichi più sanamente e riprenda il suo dominio sulle passioni, eccone nascere il pentimento, che spesso tormenta il vizioso nell' atto pur che commette le sue colpe.

Gassendi non cerca altrimenti di provare che l' uomo sia realmente libero, e di spiegare come si possa conciliare il libero arbitrio col determinatismo naturale, ma si ristringe a porre la seguente questione: come si accordino il destino e la fortuna con la libertà morale? Sotto il nome di destino non vuolsi già quì indicarsi una cieca necessità. Se il destino si considera come la decisione della volontà divina, senza la quale nulla accade, e la fortuna come un avvenimento, inatteso dall' uomo, ma previsto da Dio, e compreso nella serie delle cause fatali,

puossi allora sostener l'esistenza di entrambi. Un principe può inviar corrieri per diverse strade, i quali non sappiano l'oggetto della rispettiva missione, ed è possibile che quei corrieri si incontrino ad una stessa epoca ed in uno stesso luogo senza saper come, sebbene il principe ne fosse perfettamente prevenuto. Così Dio può aver regolato tutto ciò che riguarda agli uomini, ed aver preveduti tutti gli avvenimenti che accadono, sebbene accadano inaspettatamente per noi. Il destino e la fortuna adunque sono in tale significato solamente riferibili all'uomo, e non si applicano alla Divinità. Ma si conciliano molto bene col libero arbitrio. Dio, giusta ciò che i teologi insegnano, non solo produsse le cause necessarie, ma ancora le libere: dunque questi due ordini di cause sono soggetti alla Providenza divina per modo che ognuna agisce nel modo conforme alla sua natura, cioè le cause necessarie per necessità, e le libere con libertà. Quindi non si distrugge il libero arbitrio anche ammettendo che Dio è il Creatore delle cause libere.

Due, secondo il Gassendi, sono le difficoltà principali che sorgono contro questa proposizione: 1.º Dio sapeva sicuramente che S. Pietro rinegherebbe Gesù Cristo, o nol sapeva. Quest' ultima supposizione non puossi ammettere; e adottando la prima non era possibile che S. Pietro non rinegasse Cristo, perchè se ciò avesse potuto non accadere, la prescienza di Dio sarebbe stata illusoria, e la profezia di Gesù stesso falsa; e se diversamente accadeva allora S. Pietro non avrebbe agito con libertà. Cerca Gassendi vincere questa difficoltà distinguendo due necessità, una assoluta, ed una ipotetica. Due volte due fan quattro, e il giorno di jeri è passato: ecco due cose che posano sopra una necessità assoluta; ma se io voglio fabbricare una casa o andare in campagna, questa è necessità puramente ipotetica. Da tal distinzione risulta che la necessità assoluta esclude l'azione contraria a quella che si eseguisce, ma che ciò non avviene rispetto alla necessità ipotetica: perchè chi mette i fondamenti di una casa po-

teva pure, assolutamente parlando, non metterli, e chi va a divertirsi poteva parimenti starsene in casa. Dio previde dunque, come un avvenimento necessario, che Cristo sarebbe stato negato da S. Pietro, ma il previde come avvenimento di una necessità ipotetica, cosicchè l'Apostolo non cessò per questo di essere moralmente libero. Non dee far maraviglia che siffatta necessità non sia in contraddizione col libero arbitrio, perchè essa non precede la libertà morale e l'uso che se ne fa, ma le va in seguito, e invece di nascere dalle cose nasce dal tempo. Se si dice che era necessario che S. Pietro negasse il suo signore maestro, codesta necessità non era di tal natura per cui si trovasse previamente nel discepolo qualche cosa che avesse a costringerlo a così fare, ma invece derivava dal tempo: e siccome il tempo può essere passato e non passato, così un avvenimento che accade nel tempo può essere accaduto o non accaduto. Molti antichi filosofi di Alessandria argomentarono anch'essi nel modo

stesso contro la difficoltà. Ammonio disse che le cose accidentali non accadono perchè Dio le abbia presentite, ma che Dio le ha presentite perchè accadono accidentalmente. Ad onta però di tutta la sagacità adoperata da Gassendi e dai suoi predecessori per togliere la difficoltà di cui si tratta, presto salta agli occhi il sofisma contenuto in tutti i raziocinj che han posto in uso. Sapendo Iddio da tutta l' eternità tutto ciò che è possibile, tutte le azioni dell' uomo si trovano parimenti nella sua intelligenza, ed ognuna per conseguenza debbe accadere quale effettivamente accade, perchè è impossibile che la prescienza di Dio contenga un errore. Dunque il libero arbitrio è incompatibile con la predestinazione e con la prescienza. Aggiungasi poi che tutto ciò che è e che accade ha finalmente la sua causa reale in Dio, cosicchè si debbe necessariamente ammettere quì prescienza e predestinazione divine.

Sostiene Gassendi che la seconda difficoltà contro l'armonia del libero arbitrio col destino è uno di que' sofismi

che gli antichi dialettici chiamavano *ignava ratio*. Ecco qual è il raziocinio che Cicerone ne esprime: Se il tuo destino vuole che tu guarisca di una malattia, guarirai, sì chiamando che non chiamando il medico; ma se vuole che tu non guarisca, non guarirai, sia che tu invochi sia che sdegni il soccorso della medicina: ma l'uno e l'altro di questi due casi deve accadere necessariamente: egli è dunque indifferente il chiamare o non chiamare il medico. Al che risponde Gassendi essere bensì vero che quanto accade è compreso nel destino, ma che non è ciò una ragione perchè tutto accada per effetto del destino, e che particolarmente tutte le azioni accidentali sono libere ed escluse dalla determinazione della sorte. Quindi il destino comprende non solo che un uomo guarisca o muoja di una malattia, ma sì pure che chiami o non chiami il medico; nessuno però di questi casi è determinato da lui, ma tutti anzi sono accidentali, e appunto perciò liberi. È vero che si può dimandare: Come è egli possi-

bile che se esiste una causa che contribuisca più alla guarigion che alla morte, e *viceversa*, ed un altra che determini più tosto a prendere un medico che a non prenderlo, e reciprocamente queste cause dipendano ciascuna da altre anteriori, com' è possibile, ciò supposto, che un caso, che si accorda essere compreso nel destino, non sia però determinato da lui? E qui Gassendi taglia il nodo anzi che svolgerlo. La saggezza umana, dic' egli, non dee pretendere di alzarsi al di sopra della Divina, e questa ci vieta di perderci in speculazioni sulle cause che hanno determinato Dio a disporre le cose tutte come sono effettivamente disposte.

Volendo stabilire l' idea del sommo bene Gassendi adotta l' epicureismo, e si pone a combattere gli argomenti degli stoici, degli accademici, e de' peripatetici. La virtù non può per se medesima essere il sommo bene, parendo sempre ch' ella non sia che un mezzo di giugnere ad uno scopo più alto; e questo più alto scopo non è altro che

il bene. Trattasi dunque di far conoscere i caratteri del vero bene, cui tende e tender deve l' uom saggio. L' essenza della vera felicità consiste nella tranquillità dell' anima e sanità del corpo.

Si ottiene la felicità quando l' uom saggio purifica tutte le sensazioni dilettevoli, le classifica, le pone in armonia trà loro, ed esclude tutti i piaceri brutali e disordinati. Questa è anche la più naturale felicità, poichè veggiamo che costituisce lo scopo finale di tutte le operazioni della natura. Quindi gli animali hanno il piacere di assaporare, onde l' azion del mangiare divenga loro piacevole, e il piacere li eccitì a mangiare, ma il pungolo che induce a mangiare è destinato a mitigare la fame, ed a calmare le agitazioni dello stomaco. Uno stato tranquillo ed esente di turbamento è dunque lo scopo finale verso cui la natura dirige tutti i suoi sforzi ed il sommo bene al quale agogna. Il qual sommo bene è parimenti il più facile ad acquistarsi dall' uomo, perocchè ciascuno ha in poter suo la facoltà di moderare le

proprie passioni, di tranquillar quindi l'animo suo, e di procurarsi ciò che è veramente necessario al corpo per metterlo in uno stato esente di dolore. Se l'uomo trovasi in tal posizione che gli riesca impossibile di acquistare nè la tranquillità dell'animo nè la quiete del corpo, molto meno potrà procurarsi verun altro bene. Il sommo bene ammesso da Gassendi dee parimenti essere il più durevole, laddove la felicità vera dura sempre, e non è interrotta o distrutta che per colpa nostra. Finalmente di tutti i beni è quello che è il meno accompagnato di pentimento. Tutti gli altri possono strascinar qualche male dietro se; ma la vera felicità è del tutto innocente, e non può mai nuocere. Non fa d'uopo che io mi fermi a criticare codeste asserzioni; egualmente sarebbe superfluo che io entrassi ne' maggiori dettagli sulla maniera con che Gassendi determinava i diversi mali secondo le idee che si era egli formato del sommo bene.

Farò invece conoscere alcune osservazioni sul contenuto di varj opuscoli filosofici del Gassendi, quai sono la sua

lettera sul trattato *De veritate* di Edoardo Herbert, il suo *Examen fluddanæ philosophiæ*, e la *Disquisitio metaphsica adversus Cartesium*.

Edoardo Herbert barone di Cherbury e pari d' Inghilterra e d' Irlanda pubblicò nel 1633 un libro intitolato *De veritate*, nel quale combatteva le antiche definizioni e divisioni della verità, offeriva di essa una nuova idea, e indicava al tempo stesso alcune condizioni, senza le quali riesce impossibile all' uomo l' acquisto di una vera scienza. Egli inviò il suo libro a Gassendi per mezzo di Diodati consigliere della repubblica di Venezia, che fu il mediatore dell' amicizia che poi nacque tra il filosofo francese e Galileo. Herbert lo pregò di dirgli il parer suo su quella produzione, e ciò indusse Gassendi a scrivere la sua *Epistola ad librum Eduardi Herberti Angli de Veritate*, che oggi non possediamo più tutto intero. Due copie, una delle quali diede Gassendi a Diodati acciò la facesse tenere ad Herbert che non la ricevette, e l' altra diede egli stesso al barone inglese

che fu a visitarlo a Parigi, andaron perdute. La lettera contiene una critica non meno pulita che dotta di tutte le opinioni avanzate da Herbert. Lo scrittore inglese distingueva quattro specie di verità, cioè relativa all'oggetto per se medesimo (*veritas rei*), relativa ai caratteri apparenti di esso oggetto (*veritas apparentiae*), relativa alla immediata intuizione de' sensi (*veritas conceptus*), e relativa alle idee o giudizj dell'intelletto (*veritas intellectus*). Ricorda Gasssendi che tal divisione non è nuova, trovandosi nelle opere degli antichi. Nota parecchie contraddizioni nei caratteri assegnati alle varie specie di verità; per esempio, Herbert pretendeva che la verità relativa all'oggetto per se medesimo fosse assoluta, e che l'intelligenza non può ingannarsi per se medesima: tuttavia assegnava a tal verità alcune condizioni, e conveniva eziandio esser possibile alla intelligenza di cader nell'errore indipendentemente da siffatte contraddizioni, che nascevano più tosto dallo stile oscuro e dal metodo diffuso di Herbert che

dalla sua teoria delle facoltà intellettuali, Herbert poneva la sorgente dell' errore obbiettivamente negli accidenti delle cose, e subbiettivamente ne' sensi. Gassendi all' incontro disse che debbesi accusar dell'errore l' intelligenza stessa; che questa non deriva nè obbiettivamente dalla cosa nè subbiettivamente dai sensi, che altro non fanno che percepire, senza pronunziare sulla natura obbiettiva delle cose, e per conseguenza non puonno ingannarsi, laddove la ragione è quella che decide della essenza delle cose, e ciò la espone ad errare, e dee quindi contener parimenti la cagion dell' errore. In proposito di questa disputa fra Gassendi ed Herbert giova osservare che entrambi aveano ragione e torto a certi riguardi, perocchè nessun d' essi colpì sulla vera fonte dell' errore. L' errore non sta nè nelle cose nè nei sensi, come Gassendi a buon dritto sostiene contro Herbert, ma non nasce nemmeno dalla intelligenza, facoltà che opera dietro regole formali e necessarie, come Gassendi pretese; esso dipende da un difetto di rap-

porto fra l' intelligenza e gli oggetti delle idee, e questo difetto è prodotto dalle immagini ricevute di essi oggetti, e dalla precipitazione del soggetto pensante, che ammette qual verità l' apparenza illusoria della immaginazione. Un marinajo in alto mare prende una fascia di nubi sull' orizzonte per terra: il suo occhio non vede i caratteri di una fascia di nubi, ma l' immaginazione pone in vece della percezione dell' occhio il suo proprio prodotto, cioè l' immagine della terra, e allora la ragione trovasi in un rapporto inesatto colla fascia di nubi, perchè adotta l' illusione della immaginazione, e la ritien veramente per terra. Se il marinajo non avesse posto tanta precipitazione in quel suo giudizio, e avesse meglio esaminato il fantasma presentatogli dalla immaginazione non sarebbe caduto in errore.

Fra tutte le proposizioni di Herbert quella che più spiacque a Gassendi, e con ragione, fu quella che conteneva il principal resultato delle meditazioni dello scrittore inglese, cioè che avvi anche

una vera scienza della essenza delle cose, ossia, per parlare coi termini moderni della filosofia, che si puonno conoscere le cose in se medesime. Trasportava Herbert i puri principj razionali del sapere alle cose stesse fuori di noi, e credette scoprire in quelli le qualità obbiettive di esse cose. Nè le immagini somministrate dai sensi, nè le idee ed i giudizj della ragione, avrebbero secondo lui verun valore se non rappresentassero la natura obbiettiva delle cose, o non fossero almeno in armonia seco lei. Quando si procura di rettificare gli errori de' sensi, si fa pel solo fine che le percezioni si accordino con le cose reali. Gli scettici si ingannano grandemente dicendo non darsi vera scienza delle cose in se medesime; in ben triste circostanza si troverebbe l'uomo, se possedendo i mezzi di percepire i colori, i suoni, o altre qualità variabili e momentanee delle cose, non ne avesse alcuno per conoscere la verità pura, eterna e necessaria rispetto alle cose. Quì pure Gassendi mal co-

nobbe la causa che avea spinto Herbert ad avanzare una asserzione sì falsa, e che nasceva dal non abbastanza conoscere la natura delle facoltà intellettuali; ma confutò egregiamente i raziocinj del filosofo inglese in sostegno della esistenza di una scienza delle cose in se medesime. Gli scettici, diss'egli, non dubitano già che non esista una scienza de' fenomeni, ma non credono che tale scienza rappresenti la vera natura intrinseca delle cose; accordano che il miele ha un sapor dolce, ma negano che alcun sappia cosa sia il miele in se medesimo, e questo dubbio non ripugna altrimenti al buon senso. Dio può essersi riservata la conoscenza della verità assoluta, o della essenza delle cose, e non si potrebbe asserire che questa circostanza fosse trista per l' uomo. La scienza, quale è dall' uom posseduta, basta a soddisfare tutti i bisogni di lui, e il dolersi di mancar del superfluo è una stoltezza. È vero che l' uomo aspira al sapere, ma pare che questo desiderio sia, come tutti gli altri, accompa-

gnato da una singolare insaziabilità. Diffatto esso estendesi al di là delle cose, la cui conoscenza ci è necessaria, e senza le quali non potremmo vivere; dunque non ha nè confini nè scopo. I nostri bisogni esigevano che potessimo distinguere il giorno dalla notte onde scernere i colori, intendere i suoni per seguire o evitar certe cose, gustar gli odori per rilevare ciò che giova o che nuoce al nostro individuo, sentire il caldo e il freddo, il molle o lo scabro, ec. Tal è propriamente parlando la destinazione del desio naturale che ci spinge a sapere, e noi siamo dotati delle facoltà necessarie per contentarlo; ma se noi vogliam penetrare la intima essenza delle cose, se non siamo contenti di sentire la luce e il calor del sole, sin che ignoriamo di qual natura sia la sostanza di quell' astro, quali elementi il compongano, se giri intorno alla terra, o se all' incontro il pianeta nostro giri intorno a lui; ec., allora l' avidità nostra di sapere affaccia una sconsigliata pretensione, e se, ad onta di tutte le cure

che ci diamo, noi però manchiamo lo scopo nostro e non giungiamo alla verità, noi dobbiamo incolparne non già la Divinità, ma la folle nostra curiosità. Dio ci ha ispirato il desiderio degli alimenti e delle bevande, che poco basta a soddisfare, ma se ci tormentiamo per procurarci de' manicaretti, dobbiamo accusare noi stessi del dispiacere che proviamo a mancarne. Piedi abbiam per andare, e pei nostri bisogni l'andare è bastante; se desideriam di volare formiamo un desiderio vano e insensato. Così non abbiamo verun motivo di lagnarci che la Provvidenza ci abbia negata la conoscenza della intima natura delle cose. Altronde chi sa che la vita di questo mondo non sia destinata a far conoscere all'uomo le qualità esteriori e sensibili delle cose! e fors' anche la intima natura loro, la qual non colpisce i sensi, gli fia svelata nella vita futura.

Alcune altre proposizioni di Herbert da Gassendi pur criticate tralascerò.

Ebbi di sopra occasione di far conoscere le cagioni che lo determinarono a

intraprender la critica della filosofia di Fludd. Avea ragion di lagnarsi della oscurità mistica ed enimmatica di che Fludd avea coperto le sue idee, e che il costrinse a darne uno schizzo, breve ma chiaro, pria di combatterle. Considerato da questo lato l'opuscolo di Gassendi offre un certo grado di storica importanza, perchè serve d'introduzione alle opere di Fludd, e può risparmiare il penoso lavoro che avrebbesi a sostener per comprenderle. Avendo io già esposte le opinioni principali di quel filosofo non fa bisogno di qui ripeterle. Lo scopo precipuo di Gassendi fu quello di confutarle, ma si propose al tempo stesso di difendere l'amico Mersenne contro le due dissertazioni polemiche di Fludd: *Sophiae cum Moria certamen*, e *Summum bonum*. Ei fa vedere che la saggezza da Fludd contrapposta alla follia altro non è che quella degli alchimisti che cercano la pietra filosofica, e che affettano di essere o voler essere Rosacroci. Attende poscia sì a confutare i principj del teosofo, come a svolgere gli argomenti con-

trarj di Mersenne; di dar loro un nuovo grado di forza, di provare che Fludd non li capì, e di mostrare la nullità delle risposte che vi fece. La disputa tra Fludd e Mersenne versa su molti oggetti, che al presente più non ci interessano, e cui davano allora i dotti moltissima importanza. Fludd per esempio diceva non esistere verun' altra vera sapienza che quella rivelata immediatamente da Dio, cosicchè fondò la sua filosofia sopra una interpretazione mistica e teosofica della Bibbia, in sostegno della quale ei riferiva eziandio alcune sue sperienze e conchiusioni alchimistiche. Mersenne all'incontro sosteneva che la bontà della Provvidenza Divina ha voluto che le più nobili ed utili scienze ci venissero trasmesse dalla empia posterità di Caino, o dai gentili. Fludd rispose essere questa una proposizione orribilmente empia, e Gassendi mise in chiara luce la falsità di questa accusa, ricordandogli quanti fatti aveva egli stesso inseriti nelle sue opere presi dai filosofi o medici della gentilità, di cui si cercherebbe invano il menomo

cenno nella Santa Scrittura. Mersenne erasi con particolare animosità scatenato contro l' idea che Fludd aveva di Dio, considerandolo come l' anima della vita e della attività; e Gassendi sostenne l'argomentazione di lui, e il peso ne accrebbe. Se Dio, come dice Fludd, non differisse dallo spirito etereo del mondo e che quest' etere, per mezzo della intervenzion sua, lo identificasse con tutte le cose, di cui per conseguenza costituirebbe la forma vera e la realità, allora ei sarebbe composto. Secondo Fludd, il sole è il principal seggio della Divinità. Ciò posto, tutto dovrebbe essere vivificato ed animato dai raggi del sole; Dio dunque si troverebbe diviso in un infinito numero di particelle, che terrebbero parimenti varie direzioni diversificate all' infinito. Ma non si può ammettere che Dio sia composto e divisibile, essendo questa sempre una imperfezione per una sostanza composta di parti, e dovendo la Divinità, come perfettissima di tutte le cose, essere anche assolutamente semplice. Quando si pensa che

d' eternità in eternità Dio è essenzialmente presente per tutto, sebbene tal modo d' esistenza sia assolutamente incomprensibile agli uomini, allora si forma di Dio una idea molto più conveniente alla sua natura. Non posso io qui riferire tutti gli altri ragionamenti di Gassendi contra Fludd, e finirò col soggiungere ch' ei volge in ridicolo le fantasie di quel teosofo sui Rosacroci e sulla pretesa sapienza universale ed occulta, che Fludd asseriva da essi posseduta. (1).

---

(1) Le opinioni che Fludd attribuiva ai Rosacroci, e con calor difendeva, e contra le quali Gassendi altr' armi non adoperò che quelle della ironia e del ridicolo, riduconsi alle proposizioni seguenti Avvi uno spirito etereo, anima del mondo, pietra filosofale, Cristo, Messia, che è il principio della vita, e pel quale esistono, tanto il mondo nel suo complesso, come tutte le cose in particolare, specialmente l' uomo, che è il microcosmo. Codesto spirito etereo è un calore innato in ogni cosa vivente, un umido radicale. Siccome respirasi coll' aria, mischiasi con gli alimenti, e la vita comincia dal suo entrare in un corpo, e cessa quand' esso abbandona quel corpo, così lo studio principale degli alchimisti si è di imprigionarlo in alcun modo, rendersene padroni, e sopra tutto farlo inseparabile dal corpo dell' uomo. Se si potesse giugnere a sì

Gli scritti polemici di Gassendi contro Cartesio sono incomparabilmente più istruttivi ed importanti per la filosofia che i due trattati, di che abbiamo parlato. Lo stile di essi gajo, animato e satirico li rende anche più dilettevoli a leggersi. Ho già detto disopra come nascessero, ora pertanto non farò che esporre i dommi scientifici che contengono.

---

gran fine avrebbesi allora trovata la panacea universale. Ciò premesso, l' oro è la sola sostanza che paja suscettibile di ritenere lo spirito etereo, perchè esso risulta da un miscuglio di principj perfettissimi, e perchè non si può distruggerlo, ricorrendo ai dissolventi ordinarj. I saggi alchimisti hanno dunque scelto questo metallo per tentare di ridurlo a tale che i raggi dello spirito etereo che emanano dal sole e che lo penetrano possano toccare i raggi dello spirito stesso già inseparabilmente chiusi in lui, e assimilarsi tra loro, acciò ne risulti la maggiore quantità possibile di spirito etereo, e rimanga soltanto la quantità d' oro necessaria per la fissazione. Da ciò nascono l' oro potabile e la pietra filosofica; la quale è gialliccia a cagion dell' oro che contiene, ma lo spirito etereo le comunica un colore di fuoco estremamente intenso. Fludd prova quest' asserzione raccontando che lo spirito etereo estratto dal frumento ed esposto ai raggi del sole in una picciola ampolla messa sulla cima di un campanile assorbisce tanta dose dello spirito del mondo, *ut etiam rubini pulcherrimi speciem indueret et tinctura sanguinis es-*

Gassendi rivocava in dubbio l' utilità reale del metodo da Cartesio adottato nello stabilire il suo nuovo sistema filosofico, metodo, pel quale rinunciando quel filosofo a tutte le cognizioni vere

---

set infectus. Chi possiede la pietra filosofica, oltre il potere di trasmutare i metalli, che era per gli alchimisti un oggetto accessorio, può ancora liberarsi dal bisogno di bere e di mangiare, perchè fissa lo spirito vitale che trovasi digià nell' uomo e lo rende inseparabil dal corpo, cosicchè più non gli occorre di ripararsi co' cibi e con le bevande. L' alchimista può anche trasformare il suo corpo in quello di un Angelo, perchè lo spirito distrugge la massa grossolana, e converte il corpo in una essenza luminosa infinitamente mobile, salva da ogni distruzione per parte delle sostanze corporee esteriori, ma continuando però sempre a conservare la figura umana. L' adepto collegasi per tal modo intimamente con l' anima del mondo, diventa veramente saggio e profeta, e nulla può più rimanergli celato, perchè il mondo corporeo non gli impedisce più di girare lo spirituale e penetrante suo sguardo sopra ogni cosa. Per ciò si abbandona egli alla ricerca non solo del presente, ma sì pur del passato e del futuro, scopre i più segreti pensieri dell' uomo e le più occulte cagioni de' fenomeni, possiede tutte le lingue, tutte le scienze e tutte le arti, trovasi a piacer suo in ogni tempo e in ogni luogo, presso chi gli piace, e può istruire chi vuole, benchè gli individui, che dividono seco lui il possedimento del segreto, sieno, propriamente parlando, suoi fratelli ed amici intrinseci.

o pretese fino allora acquistate non ammetteva altra verità che quella di cui credea trovar l'evidenza nella sua coscienza, e sosteneva altresì essere questa verità assolutamente certa ed incontrastabile. Che un filosofo abjuri tutti i pregiudizj, diceva Gassendi, non si può non lodarlo, essendo questa una azion ragionevole e necessaria; ma che rigetti tutte le cognizioni fino allora acquisite, riguardandole come illusioni prodotte da un mal Genio, ciò si chiama surrogare un nuovo pregiudizio ad un vecchio. Nè alcuno vorrà persuadersi che Cartesio mettesse nel numero degli errori quanto avea saputo o pensato fino allora, che per esempio, dubitasse di dormire attualmente, che vedesse o intendesse tale o tal altra cosa, ec. Suppongasi pure che un sì intero dubbio sia possibile; non ne segue perciò che Cartesio realmente ne approffittasse, e che il sistema filosofico da lui poscia trovato avesse evidenza ed una certezza apodittica; infatto come può egli rispondere di non essersi per anco ingannato, e di non es-

sere stato un' altra volta indotto in errore da un mal Genio? *An non fuisset magis et philosophico candore et veritatis amore dignum, res, ut se habent, et bona fide et simplicitate enuntiare, quam, quod objicere quispiam posset, recurrere ad machinam, captare praestigia, sectari ambages?*

Non può negarsi che Cartesio non abbia troppo fortemente espresso il suo scetticismo, e ciò giustifica l'ironia con che Gassendi gli replicò nella *Instantia* che comparve contro la risposta di lui al precedente ragionamento. Il dommatismo in cui si avvolse contrasta anch' esso visibilmente collo scetticismo da cui prese le mosse, e Gassendi ebbe forse ragione di fargli sentire che un filosofo abusa dello scetticismo quando lo invoca per procurare una più imponente apparenza di certezza ad un sistema dommatico che stabilisce di poi. Ma Gassendi fu ingiusto verso di lui snaturando le mire che ebbe nella sua condotta. Cartesio non pretendeva altrimenti che ogni cognizion qualunque fosse

assolutamente incerta e falsa; soltanto, non trovando egli un principio fisso della verità, e non potendo dissimulare a se stesso l'incertezza reale di un gran numero di cognizioni, ammetteva, per porre un termine a' suoi dubbj, che tutto sia incerto, e ciò posto cercava quindi scoprire il principio fisso della verità. È vero che il suo scetticismo lo trasse a poco equamente giudicare dell'antica filosofia da lui troppo negletta, mentre all'opposto accordò una troppo estesa confidenza ai resultamenti delle sue proprie speculazioni; ma questa era una maniera viziosa e poco filosofica di porre in pratica egli stesso il suo metodo, e non potevasi farne rimprovero alla intenzion prima che lo diresse.

Combatte Gassendi in secondo luogo l'argomento che trasse Cartesio dal proprio pensiero per provare la propria esistenza, non che le conclusioni derivate dal ritenere il pensiero come radical principio di ogni cognizion vera. Tra le quali son queste: Che l'uomo non è un corpo. Cartesio, dic'egli, non aveva bisogno di

ricorrerè a sì grande apparato per dimostrare la sua propria esistenza; perocchè il suo pensiero non era il solo atto che potesse fargli conchiudere ch'egli esisteva, ed ogni altra sua azione l'avrebbe egualmente condotto a questo resultato finale. Suppongasi esser questa la sola prova ammissibile; non è però valevole, e molto meno offre un principio fisso di conoscenza. Gassendi, ragionando conformemente allo scetticismo totale professato da Cartesio, rifonde l'entimema di di quel filosofo, *Io penso, dunque esisto*, nella seguente argomentazione: *Si quis somnians, a Deo deceptus, a maligno genio delusus omnia, quæ prænovit, falsa reputet, judicioque omni præhabito spoliatus sit: ille colligit, se existere, quia cogitat; Atqui ego somnians, a Deo deceptus omnia quæ prænovi falsa reputo, judicioque omni præhabito spoliatus sum; Igitur ego colligo, me existere quia cogito.* Questo raziocinio serve a mostrar quanto vaglia il celebre entimema di Cartesio, ma prova anche ad evidenza quanto il Gassendi fosse sofistico. Car-

tesio cercava un principio radicale, e per trovarlo dovea naturalmente risalire sino alla propria esistenza; senza siffatta intenzione sarebbe stato sommamente ridicolo che un filosofo si prendesse tanta cura per provar che esisteva. Ma d'onde so io di esistere? A questa dimanda rispondeva Cartesio: Io lo so dalla scienza stessa; ovvero, per valermi delle sue parole, lo so dal pensiero. Quindi ritenne il pensiero anche come radical principio di tutte le azioni dell'uomo, e come il principio evidente di ogni cognizione. Il modo col qual Gassendi scherzò sul suo entimema non ne distrugge dunque la forza, come a primo aspetto potrebbe credersi. Colui che crede tutto falso, sia perchè sogni, sia perchè un mal Genio lo inganni, pensa in tutti i casi; e se da codesto pensare ei conchiude la sua esistenza, la conchiusione è certamente giusta e perfetta. E quì il passaggio dallo scetticismo al dommatismo è veramente inevitabile.

Disse Cartesio essere l'anima una sostanza pensante, perchè non trovò nulla

di corporeo nel puro pensiero di se medesimo. Gassendi si rise di quest' asserzione, e volgendosi a Cartesio lo chiamò: *O anima*, al che rispose l' altro dicendogli: o *caro*; ed entrambi ripeteron più volte questa celia negli scritti che a vicenda si opposero. Quanto alla opinione in se medesima Gassendi obbiettò che l'attività dell'anima non consiste nel solo pensiero, ma estendesi pure alle sensazioni, alla vegetazione, ed ai moti del corpo; e che per conseguenza la definizion di Cartesio non esaurisce il soggetto, nè si può con essa provare l' immaterialità dell'anima. Varj altri ragionamenti che Gassendi espose contr' essa non sono che meri cavilli.

Gassendi attaccò spezialmente con molto calore la prova che Cartesio avea data della esistenza di Dio, non già perchè il suo avversario movesse verun dubbio sul domma, ma perchè si era valuto di troppo deboli argomenti per difenderlo. Cominciò dal criticare il carattere ammesso da Cartesio per conoscere la verità, cioè la proposizione di lui che tutto ciò di cui la coscienza assicuri l' evidenza è vero. Vi furono, disse, sublimi genj,

quali senza dubbio conobbero chiaramente molte cose, e che tuttavia pensarono essere la verità nascosta in Dio, o sepolta in fondo a un pozzo. Non si potrebbe quindi congetturare che la regola di Cartesio è illusoria? Se si ascoltano gli argomenti degli scettici, la verità conosciuta chiaramente è ciò che sembra tale a ciascuno. Ma noi veggiamo che un frutto sembra dolce e gustoso ad un uomo, e amaro e ripugnante ad un altro; se le due sensazioni contengono la verità, allora una verità contraddice all'altra, e ciò è impossibile. Riman sempre bensì la proposizione che ciò che noi concepiamo chiaramente è vero; ma la quistione sta in sapere come arriviamo a convincerci che la cognizion nostra sia tanto chiara da non poterne essere illusi. Ricorda Gassendi a Cartesio aver confessato egli stesso di avere in altri tempi conosciute per certe ed evidenti molte cose che poi trovò essere false e dubbiose. La risposta di Cartesio a tali obbiezioni è poco soddisfacente: eccola ne' precisi termini: *Ut*

probes non esse regulam certam, quod ea quæ valde clare et distincte percipimus sint vera, dicis, ingenia permagna, quæ videntur debuisse plurima clare et dinstincte percipere, censuisse nihilominus rerum veritatem vel in Deo vel in puteo esse absconsam. In quo fateor te recte ab auctoritate argumentari, sed meminisse debuisses, o Caro, te hic affari mentem a rebus corporeis sic abductam, ut ne quidem sciat, ullos unquam homines ante se existitisse, nec proinde ipsorum auctoritate moveatur. Quod deinde affers de Scepticis, locus est communis non malus, sed nihil probans; ut neque quod quidam pro falsis opinionibus mortem oppetant; quia probari nunquam potest, illos clare et distincte percipere id, quod pertinaciter affirmant. Sulle quali parole giustamente Gassendi sclamò: *Quam præclarus est monitor! quam in mala causa securus!*

In sostegno della prova della esistenza di Dio Cartesio distingueva le idee in innate, eventuali o acquisite, fattizie o create da noi medesimi. Pose nella prima

classe le idee della cosa, della verità, del pensiero: nella seconda quelle del sole, del fuoco, d'un suono; nella terza quella delle sirene, degli ippogrifi, ec. A principio, aggiunse, credette possibile che tutte le idee avessero una origine esterna, o che tutte fossero innate, o che fossero tutte create da noi; perchè dal punto ov' erasi collocato per abbandonarsi alle sue meditazioni, non poteva scoprirne chiara e distinta la fonte; ma poi trovò tal divisione di idee confermata dal concetto interiore ed evidente. Gassendi obbiettò che tra le idee acquistate e le fattizie non vi ha differenza quanto alla sorgente degli oggetti loro, poichè le idee fattizie sono composte di idee acquisite, come per esempio, quella di un centauro risulta dalla associazion dell' idea di un uomo con quella di un cavallo. Quanto alle idee innate, esse non esistono affatto, e si può provare che tutte quelle che credonsi tali, traggano però l' origin loro dal di fuori *Habeo a mea natura*, diceva Cartesio, *quod intelligam quid sit res.* Quì per *res*

si intende, non già il concetto per se medesimo, che sicuramente è innato, ma bensì l' idea di una cosa obbiettiva: allora questa idea è una idea astratta, che l' intelligenza non può aver altrimenti ricevuta fuor che riportando tutte le cose individuali ad una idea generica. Ma come potrebbe l' idea generica essere innata, se le idee di tutti gli oggetti individuali, al complesso de' quali ella si riferisce, e di cui è un' astrazione, non fossero innate esse pure? Nondimeno Cartesio ammetteva una particolar classe di idee che concernono gli oggetti esterni, e che si acquistano estrinsecamente; ma se le idee delle cose individuali hanno, quanto al loro contenuto, una origine esterna, fa d' uopo che anche l' idea della cosa in genere provenga dalla stessa fonte, essendo essa impossibile senza le idee particolari. L' idea della verità non può essere ella pure che la correlazione della idea coll' oggetto cui si riferisce; ma se l' idea dell' oggetto non è innata, non lo è nemmen quella della verità, essendo essa egualmente impossibile senza l' idea del-

l'oggetto. È ben vero che l'idea del pensiero può essere innata, anzi debb' esserlo, giacchè a parlar propriamente ella è l'idea del nostro intelletto subbiettivo, ossia della nostr' anima, ma nulla se ne può conchiudere perchè non si riferisce ad un oggetto fuori di noi; che il dire essere innata l'idea di noi stessi significa assolutamente che noi stessi esistiamo. A questa obbiezione Cartesio rispose facilmente. Le idee create da noi, diss' egli, tanto possono avere una origine esteriore quanto la ebbero le statue di Prassitele, sebbene quello scultore non abbia prodotto il marmo, ossia, per usar le parole dell' argomento di Gassendi, sebbene non avesse preso da altri i materiali di cui le compose. Quì dunque Cartesio riduceva ciò che noi stessi produciamo alla semplice composizione. Ma Gassendi non negava che siffatta composizione non fosse un prodotto dell' anima. L' idea della cosa in genere non posa nemmen essa sulla supposizione della esistenza delle cose concrete; basta, per dar luogo a questa

idea, che si concepisca se stesso come una cosa pensante, senza aver riguardo a verun oggetto esteriore; bisogna dunque che l'idea della cosa sia innata. In mezzo a codesta disputa intorno a ciò che è innato o no nella cognizione, Gassendi e Cartesio non arrivavano a confutarsi nè l'un nè l'altro, perchè ambidue non sentivano la differenza che passa tra la cognizion pura ed empirica e le sue cause; cosicchè ciascuno avea torto da una parte e ragione dall'altra, e la questione dovea necessariamente restare indecisa.

Gassendi si approssimò poscia assai più allo scopo delle sue argomentazioni contra Cartesio. Poi che negava l'esistenza delle idee innate, negò pure che vi fosse una idea innata della sostanza, e che questa fosse concepita come una realità obbiettiva più perfetta degli accidenti; e pretese in vece che noi non abbiamo veruna idea vera, cioè chiara, della sostanza, che tale idea non ha una realità obbiettiva, e ne ha solo una fittizia. Se vuolsi dare una realità obbiet-

tiva alla sostanza, tale realità è per lo meno assai più debole di quella della idea degli accidenti. Ciò che è realità nella idea della sostanza è tratto dalle idee degli accidenti, o formato da esse; perocchè la sostanza non è che un aggregato di accidenti, potendosi immaginare ogni qualsisia sostanza come una cosa estesa, avente una certa forma, un certo colore, ec. Ora, Cartesio avea detto che oltre l'idea di una sostanza finita, quella di Dio, come sostanza infinita, eterna, onnipossente, perfetta per eccellenza e creatrice di tutte le cose, è parimenti innata. E Gassendi dimanda: come sa Cartesio che Dio è una sostanza infinita e la più perfetta di tutte? Nol sa forse per una cognizione aquistata anteriormente, e che gli viene estrinsecamente, perchè ha inteso dire che si ha a immaginar Dio rivestito di cotali attributi? Avrebb' egli giammai descritta la divinità in tal modo, se nulla di consimile avesse imparato prima? Oltre a ciò, secondo Cartesio, l'idea di Dio debbe contenere in-

finitamente più di realità obbiettiva, che di sostanza finita. Opponea Gassendi essere al di là de' confini dell'umano intelletto il concepir l'infinito, e per conseguenza non essere in lui veruna idea, che si riferisca ad una sostanza infinita. Chi dunque parla di una sostanza infinita dà ad una cosa un nome di cui non ha la menoma idea, perchè non si può concepire che verun ente finito esca compiutamente da' suoi limiti, e perchè ogni oggetto ch' ei può concepire debb' essere sempre limitato. Aggiungasi poi che le perfezioni supreme che si suole attribuire a Dio son tutte prese dalle cose che noi ammiriamo comunemente in noi stessi, cioè la durata, la possanza, la sapienza, la bontà, la felicità: qualità che noi raddoppiamo all'infinito per trasportarle alla Divinità, che riceve allora da noi il nome di ente eterno, onnipossente, infinitamente saggio, infinitamente buono, infinitamente felice. L'idea di Dio, che rappresenta un essere rivestito di tutte codeste qualità non ha dunque maggiore realità obbiettiva di quel che

ne abbiano tutte le sostanze finite prese in monte, dalla combinazion delle idee delle quali essa risulta, quando noi abbiamo raddoppiato all'infinito siffatte idee, senza le quali ci sarebbe impossibile di concepirla. Chi nomina Dio non ha perciò la menoma idea della durata infinita, che nessun ente finito può concepire. Così chi attribuisce l'onnipotenza alla Divinità non ha una idea perfetta di essa onnipotenza. Insomma chi può vantarsi di avere una idea retta di Dio, e di rappresentarselo realmente qual egli è? Quanto dovrebbe esser piccolo Iddio, s'ei non avesse altre qualità che quelle che può avere giusta l'idea che noi ce ne formiamo per astrazione dalle nostre proprie perfezioni finite? Non avrebbesi a credere che allora vi sarebbe fra Dio e l'uomo una proporzione di perfezioni infinitamente men grande che tra l'elefante e il più piccolo insetto? Suppongasi che sulla base delle perfezioni che un uomo ha riconosciute nell'insetto ei giunga a formarsi l'idea di un elefante, e che pretenda dipoi che quella idea sia

vera ed esatta, non si direbbe che è uno sciocco? Come dobbiam dunque giudicare colui, che dalla osservazione delle perfezioni umane si elevi ad una idea di Dio ch' egli assicura esser vera ed esatta? La Divinità sta a infinita distanza da tutte le nostre idee, e se la mente nostra si innalza sino a contemplarla, la maestà sua ci abbaglia per modo, ch'ella ci scompare tosto dagli occhi. Ella è dunque un' assurda pretensione il dire che noi abbiamo di Dio una idea che ne esprima la sostanza; noi non possiamo formarcene idea che per analogia alla nostra natura ed alle perfezioni che veggiamo nell' universo; ma tale idea riman sempre il prodotto di un ente finito, e non ha una realità obbiettiva maggiore delle sostanze, da cui prende i caratteri, o a norma delle quali è creata.

Cartesio fece osservare con ragione contro questa argomentazion di Gassendi che la sostanza come tale non risiede nell' aggregato degli accidenti, ma che anzi ne differisce essenzialmente; atteso che la causa della aggregazione di essi

accidenti in un tutto durevole non può altrimenti cercarsi in essi. Oltre a ciò Cartesio accordò di non aver forse determinato gli attributi di Dio se non come li aveva imparati egli da altri: ma chiese in qual modo i primi uomini, da cui si appresero gli attributi della Divinità, arrivarono a farsene l'idea. Se la trovarono in se medesimi, perchè si ha da dire impossibile che anch'egli la trovi in se? Se Iddio la rivelò loro, è dunque forza che Dio esista. Quanto alla obbiezion di Gassendi che chi parla di un oggetto infinito dà ad una cosa un nome di cui non ha la menoma idea, Cartesio rispose che il suo avversario confondeva l'idea dell'infinito conforme ai confini del nostro intelletto, e di cui ciascun trova la prova sperimentale nella propria coscienza, con un'idea perfettamente appropriata all'oggetto in se medesimo e della natura di quelle che l'uomo non può farsi mai nè dell'infinito, nè di qualsivoglia altro oggetto comunque piccolo e futile ch'esso sia. Negò pure Cartesio che l'idea di Dio,

com' ente sopra tutti perfettissimo, avesse meno realità obbiettiva che quella di una sostanza finita. Lo stesso Gassendi conveniva che le perfezioni accordate alla Divinità, dietro l'astrazion fattane da noi dalle cose finite, sono raddoppiate infinitamente dalla nostra intelligenza; e queste infinitamente raddoppiate perfezioni debbono quindi avere più realità che quelle non raddoppiate. Oltre a ciò, donde nasce la facoltà che ha l'intelligenza di raddoppiare all'infinito le perfezioni finite, se non dall'avere in noi l'idea di una sostanza infinitamente elevata al di sopra di tutto ciò che è finito, cioè l'idea della Divinità? Finalmente non è meno falso che Dio sarebbe piccolissimo, come disse Gassendi, s'ei non fosse più grande e più sublime di quello che noi ce lo rappresentiamo e possiam figurarcelo. Sarebbe una ridicolaggine il creder che tra Dio e l'uomo vi abbia una proporzione più o meno simile a quella che passa tra un elefante ed un insetto; ma nemmen questa, soggiungeva Cartesio, fu l'in-

tenzione di lui, poichè parlò soltanto di un' idea razionale e non di una immagine figurata di Dio.

Non mancarono a Gassendi nella sua replica alla risposta di Cartesio, nuove ed eccellenti risposte in contrario. Ei pretese che la sostanza, obbiettivamente considerata, si riduce a nulla senza gli accidenti, e che, mancandole questi, non si può accordarle realità. Ma questo pure era un articolo sul quale i due filosofi non potevano confutarsi l'un l'altro. Diceva Cartesio che ciò che vi ha di fisso nelle nostre idee delle cose non potrebbe prender origine negli accidenti, che sempre variano, benchè non gli fosse possibile di dimostrare nè l' obbiettività della idea della sostanza, nè la necessità della sintesi tra essa sostanza e gli accidenti. Dall' altro lato sosteneva Gassendi che la sostanza senza gli accidenti è obbiettivamente nulla, ancorchè non potesse maggiormente provare com' essa resulti dall' aggregato degli stessi accidenti. Avendo Cartesio concesso che l' idea di Dio fu forse communicata ai

primi uomini per rivelazione, e che in tal caso Dio dee necessariamente esistere, Gassendi trovò che tale ipotesi confermava l'obbiezion sua, che l'uomo non trae necessariamente l'idea di Dio da se medesimo, e che per conseguenza Cartesio confutava la sua propria asserzione contraria. Quanto agli altri ragionamenti del suo avversario, li dichiarò andare d'accordo con le sue proprie opinioni.

La prova della esistenza di Dio data da Cartesio basava principalmente sulla conclusione, che l' anima, nella sua qualità di sostanza finita ed imperfetta, non può aver prodotto ella stessa l'idea di un Dio infinito e perfetto, idea che esiste nella coscienza dell' uomo, e che le sue proprie riflessioni rendon presente alla sua mente. Bisogna dunque che sia stata comunicata immediatamente da Dio all' anima umana. Ma, necessariamente del pari, segue da ciò, che esiste un ente obbiettivo più perfetto di tutti, vale a dire un Dio. Accordisi, risponde Gassendi, che l' uomo abbia in se medesimo l'idea *a priori* dell' ente perfetto per

eccellenza, locchè per altro è assai problematico, come si è di sopra osservato, non si può perciò dire che Cartesio sia autorizzato a conchiuderne che tale idea sia stata comunicata all' anima da Dio stesso, e quindi che Dio debba esistere da tutta l' eternità. L' uomo ha nella sua coscienza non solo l' idea di Dio come sostanza infinita, ma quelle ancora di un universo infinito, di mondi infiniti, di infiniti principj, ec. Se la conclusion di Cartesio è perfetta, l' uomo non può nemmeno aver prodotto egli stesso queste ultime idee, e bisogna che gli sieno state comunicate dall' universo infinito, dai mondi infiniti, dagli infiniti principj sopraccennati; come adunque siffatta conclusione può aver forza di prova in favore della esistenza di Dio? Questa obbiezione debbe aver crudelmente imbarazzato Cartesio, poi che non ne fè motto nella sua risposta, la qual versa sopra altri punti già più addietro discussi. Ei rese anche più cattiva la sua causa con la jattanza che affettò nel principio della risposta: *Hic*

nulla habes, quae non jam ante dixeris, et a me fuerint explosa, e che indusse Gassendi a viemaggiormente insistere sulla sua obbiezione. Fu anche obbligato Cartesio a soffrire le burle del suo rivale; che lo rimproverava di aver disprezzate le antiche prove della esistenza di Dio per darne una nuova ch' ei non sapeva difendere contro le obbiezioni alle quali era esposta, fuorchè con paroloni e con frasi sesquipedali.

Per provare l'esistenza di Dio, Cartesio erasi servito del seguente argomento ausiliario. Quando l'uomo dubita o desidera qualche cosa, egli ha la coscienza che manca a lui qualche cosa, e che non è assolutamente perfetto. Ma ciò sarebbe impossibile, s'ei non avesse già *a priori* l'idea di un ente più perfetto, il quale paragonato a se medesimo lo rende accorto di ciò che gli manca. Credette Gassendi potere spiegare la coscienza del mancamento e della imperfezione senza aver bisogno di ricorrere alla idea del più perfetto degli esseri. L'uomo capisce assai presto di essere una parte in-

finitamente piccola dell' universo, e da ciò trae la natural conclusione che vi ha maggior perfezione nell' universo intero che in una delle sue parti, e ne nasce anche naturalmente l' idea che fuor di lui vi ha una cosa più perfetta, il cui paragone con la sua propria essenza e col proprio suo stato gli fa conoscere la sua imperfezione. Altronde non si dee dimenticare che se l' uomo ha l' idea di un ente perfetto per eccellenza non ne segue che realmente esista un ente corrispondente a questa idea. Ma l' uomo non ha nemmeno l' idea esatta di un ente più perfetto di tutti gli altri; ma solo di un ente indefinitamente perfetto, e che si accosta all' infinito senza mai giungervi. Se dunque l' ente obbiettivo si accordasse esattamente con questa idea, esso pure non sarebbe perfetto che indefinitamente, e si accosterebbe all' infinito, benchè realmente non fosse infinito giammai.

Cartesio rispose parimenti soltanto in parte a queste obbiezioni di Gassendi, e passò sotto silenzio precisamente la

più importante, quella che l'uomo può capire sè come sostanza imperfetta, senza paragonare l'idea di sè medesimo con quella di un Dio considerato come il più perfetto degli esseri. Quanto poi all'altra che, se un ente obbiettivo corrispondesse alla idea nostra di Dio, esso accosterebbesi all'infinito senza giungervi, rispose giustamente che la Divinità obbiettiva non sarebbe realmente infinita, se un ente finito potesse formarsene una esatta idea; e che per conseguenza se l'idea nostra di Dio non rappresenta che un ente vicino all'infinito, ciò è una prova anzi che una confutazione della obbiettività reale di una Divinità infinita.

Avea Cartesio scritto che niente potrebbe nascere o esistere senza la supposizione di un essere infinito; che l'esistenza d'ogni sostanza finita è una creazione prolungata in ciascuno istante del tempo, perchè ogni porzione di tempo è indipendente dalle altre; ma che tal creazione è impossibile senza un Dio infinito. Gassendi non negò darsi alcuni effetti, la cui durata esige necessaria-

mente una attività non interrotta per parte della cagion loro, come, per esempio, la luce del sole scompare nel tempo stesso che scompare il sole; ma vi son pure alcuni effetti che si prolungano senza che le cagioni loro continuino ad operare, e quand'anche esse cagioni sieno state distrutte o annichilate: tal fra le altre è l'uomo stesso rispetto alle cause fisiche che l'hanno prodotto. Nondimeno i momenti sono l'un dall'altro indipendenti; come dunque una sostanza finita potrebbe sussistere per una serie di momenti, se in ciascuno di essi non provasse in certo modo una creazion nuova, o se non fosse ad ogni istante conservata dalla assistenza immediata di Dio?

Gassendi rigettò assolutamente codesta pretesa indipendenza dei momenti del tempo. Al contrario, diss'egli, non vi è cosa che formi un tutto più unito quanto il tempo, e la continuità di tutte le altre cose fondasi sulla sua. Ma anche ammettendosi che il tempo risultasse da momenti perfettamente distinti ed isolati,

cos'ha ciò di comune con la creazione continua delle sostanze finite. e specialmente dell'uomo? Vi ha nell'uomo un principio che lo assicura ch'egli esisterà ancora nel momento seguente, non già, per dir vero, necessariamente, perchè tal principio non ha la facoltà di togliere tutte le cause distruttive esteriori, ma almeno verisimilmente, giusta il natural corso delle cause e degli effetti. Il qual principio opera l'esistenza, non già creando di nuovo ogni momento, ma come principio della durata di una cosa creata, quando altronde non sopravvenga veruna causa distruttiva esteriore. L'uomo e tutte le sostanze finite dipendono senza dubbio, quanto alla loro esistenza, da un ente diverso da loro, ma non sino al punto di aver bisogno di essere da quell'ente riprodotte ogni momento, essendo esso la causa della loro durata per quella stessa ragione che lo è in genere della loro esistenza.

Contrastò Cartesio queste obbiezioni con molta sagacità, ma non dimostrò la sua propria tesi sino all'evidenza. Dio è

la causa della esistenza delle sostanze finite, non solo quanto alla origine loro (*secundum fieri*), ma ancora quanto alla loro essenza (*secundum esse*). La influenza di lui sulla esistenza di tali sostanze dee dunque esser la stessa, sì rispetto alla conservazion loro come alla loro creazione, cosicchè la conservazione non può altro essere che una creazion prolungata. Se si concede alle sostanze finite un principio pel quale si conservino da se, si dà allora alla creatura un potere che il solo Creatore può avere, essendocchè allora essa creatura persiste nella sua esistenza indipendentemente da ogni altro ente, e si presta al Creatore una imperfezione della creatura, perchè allora è costretto di dirigere una attività positiva sulla non-esistenza della sostanza, tosto che vuol che cessi l'esistenza di tal sostanza. Quest' ultimo ragionar di Cartesio ha minor forza del primo. Benchè la sostanza finita contenga in se stessa la ragione della sua durata, non perciò diventa essa indipendente dal Creatore relativamente alla sua esistenza;

perocchè al Creatore debb'ella la ragion sufficiente della sua durata.

Gassendi non fu pago nemmeno del modo col qual Cartesio aveva determinata la natura della idea di Dio. Credeva Cartesio di posseder tale idea senza avervi nulla ad aggiunger nè a togliere, donde conchiudeva non esser essa il prodotto nè della sperienza acquistata dai sensi, nè della stessa intelligenza. Da che Dio mi ha creato, diceva, risulta digià probabilmente che io gli rassomiglio fino a certo punto, e ch'io fui fatto ad immagine sua. Questa simiglianza, in cui trovasi al tempo stesso contenuta la mia idea di Dio, è da me conosciuta in virtù di quel potere pel quale io conosco me medesimo. Diffatto quando io penso me stesso, non solamente penso che io sono una sostanza imperfetta dipendente da un altro essere e tendente all'infinito verso qualche cosa che è più sublime e migliore, ma penso anche nel medesimo tempo l'ente da cui dipendo, e che esprime la perfezione infinita e l'infinita realità, cioè penso la Divinità.

Gassendi non eccepiva sulle seguenti proposizioni: Vi ha un Dio, la Divinità è l'ente più perfetto, e l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, tanto più massimamente che si fondano sulla credenza religiosa, ma negava la validità del raziocinio di cui Cartesio pretendeva servirsi per provarle razionalmente. È falso che l'idea di Dio, che debb'essere innata in noi, non sia suscettibile nè di aumento, nè in genere di verun cangiamento. Un uomo più saggio non può egli insegnarci le qualità di Dio, o farci conoscere un essere più sublime, di cui non per anco avessimo idea? Non è egli possibile che la conoscenza di Dio, cui giungerem forse in una vita futura, sia talmente perfetta in comparazione di quella che possediam oggi, che questa attuale ci sembri allora un sogno ed una illusione? Non siam noi tenuti conchiudere per analogia le perfezioni divine da quelle delle cose create; e se noi poco a poco impariamo a meglio conoscer queste, non dee ciò pure accadere lo stesso rispetto alle perfezioni

di Dio? Sebbene la religione ci insegni che l' uomo è stato creato ad immagine della Divintà, puossi egli provar questo fatto col raziocinio; e tosto che si supponga, non trasformasi Dio in un ente antropomorfio? *An tu*, dimanda Gassendi a Cartesio, *cum sis pulvis et cinis, praesumere te similem potes aeternae illi, incorporeae, immensae, perfectissimae, gloriosissimae et, quod caput est, invisibilissimae incomprehensibilissimæque naturae? An illam de facie novisti ut tecum ipsa comparans asseverare conformem possis?* Si vuole che essendo l' uomo stato creato da Dio, ci debbe offerir l'immagine del suo Creatore; ma, risponde Gassendi, ciò appunto prova il contrario. La creatura non può esser simile al suo Creatore, se non quando nasce per comunicazione della natura di questo, come un fanciullo rassomiglia ai genitori; ma non quando è formata dietro una idea di una sostanza obbiettiva. Nessuno si avviserà di volere che una casa rassomigli al muratore che l' ha costrutta. Ora l' uomo non fu già generato da Dio,

ma la Divinità lo ha formato dietro una idea ch' ella ne avea concepito; per conseguenza la creazione dell' uomo non può servirci di prova ch' ei sia fatto ad immagin di Dio e che gli assomigli. Aggiungasi ancora che, dacchè l' uomo concepisce se stesso come una sostanza imperfetta, e da ciò conchiude l' esistenza di Dio, perfettissimo di tutti gli enti, il contrasto che vi ha tra un ente perfetto ed un imperfetto distrugge pure ogni specie di rassomiglianza tra loro.

A questi argomenti di Gassendi oppose Cartesio le osservazioni che seguono: Ogni idea di un oggetto deve rappresentare l' essenza di esso: se quindi vi si toglie o aggiunge qualche cosa, cessa allora di essere l' idea di quell' oggetto e lo diventa di un altro. Chi può aggiungere o togliere alla idea che si è formata di Dio, ha l' idea di un Dio falso e non quella del vero. All' incontro concepita una volta l' idea del vero Dio, possono, è vero, scoprirsi nuove perfezioni divine fino a questo giorno ignorate, ma siffatta aggiunta non ingrandi-

sce l'idea di Dio, e sol più chiara e più precisa la rende, perchè essendo la idea vera della Divinità dovea digià contenere anteriormente tutti codesti caratteri. L'idea di un triangolo non riceve alcuna aggiunta perchè si scoprano altre sue qualità non ancor note. Non formiamo l'idea di Dio successivamente per l'analogia delle perfezioni che discopriamo nelle creature finite; ma nasce in una volta e tutta intera, perchè ci formiamo l'idea di un essere infinitamente perfetto. La proposizione che l'uomo fu creato ad immagine di Dio, non converte la Divinità in un ente antropomorfo, in quel modo che Alessandro il grande non era simile al ritratto fattone da Apelle, non essendo fatto di colori e di legno in vece di carne e d'ossa. L'intelligenza infinita di Dio viene evidentemente imitata dalla intelligenza finita dell'uomo; e, da questo lato, nessun negherà potersi dire che l'uomo è una immagine di Dio, benchè ne sia infinitamente distante.

Se Dio è il più perfetto degli enti,

n' è anche il più veritiero, nè può volere ingannar l' uomo. Come dunque si spiega che l' intelletto umano sia nondimeno soggetto all' errore ? Scioglieva Cartesio questo problema, per un verso, dicendo che l' uomo è un ente imperfetto ma però libero, cosicchè non può e non vuol sempre conoscere la verità; dall' altro verso, asserendo che l' uomo ha una idea del negativo, e che può pensare che l' oggetto reale o le qualità reali di tal negativo realmente non esistano. La qual risposta alla precedente quistione non è ancora propria ad appagarci, replicava Gassendi. Ben si comprende quanto sia possibile all' uomo l' ingannarsi, ma non si capisce perchè Dio non gli abbia dato le facoltà intellettuali interamente esenti di errore. Cartesio pretendeva di aver l' idea di Dio come, di un essere infinitamente possente, saggio e buono, e non ostante ciò attribuiva alla Divinità le opere imperfette. Se Dio poteva produrre cose più perfette, e se realmente non le ha prodotte, ciò prova che non può farlo, (locchè mo-

stra la falsità della opinion di Cartesio), o che nol volle, e ciò lo pone tra gli enti imperfetti, per avere nel creare il mondo preferito l' imperfetto al perfetto. Non essendo questo problema suscettibile di soluzione, perocchè versa sopra un oggetto puramente trascendentale, distruggeva Cartesio con piena ragione gli argomenti di Gassendi, rispondendo non doverci far maraviglia che Dio abbia fatto molte cose, delle quali non possiamo travveder noi la cagione. Io son costretto, per non divenir troppo lungo, di tralasciare molte altre sottili argomentazioni che Cartesio accumulò per conciliare la perfezione di Dio come Creatore colla possibilità dell' errore dell' uomo, e che Gassendi contrastò tutte dal canto suo.

Sulla supposta esistenza di Dio, e sulla verità di questa idea avea Cartesio fondata la certezza e la verità di tutte le nostre cognizioni, come aventi evidenza e chiarezza nella coscienza. Noi veggiam, per esempio, che i tre angoli di un triangolo sono eguali a due

retti, e questa verità ci diventa evidente colla dimostrazione; tuttavia potrebbesi dubitare che la proposizion fosse vera, se non si conoscesse Dio. Chi ci assicura diffatto che la natural nostra disposizione non permetta che noi ci inganniamo anche intorno a ciò che conosciamo con intera evidenza, massimamente se riflettiamo che da noi si crede alla certezza di molte cose, le quali però riscontriamo poi false? Laddove, supposta l' esistenza di Dio, da cui dipende tutto quello che esiste, e che nella qualità sua del più veritiero di tutti gli enti non può ingannarci, allora siamo convinti che tutto quello che noi comprendiamo in modo chiaro e distinto è necessariamente vero.

Pensò Gassendi che nessun credesse a Cartesio, quando assicurava che prima di aver provata a modo suo l' esistenza di Dio era meno convinto della verità delle dimostrazioni geometriche che nol fosse dipoi. Tali dimostrazioni sono sì evidenti per se medesime che è impossibil resistervi. Cartesio ammetteva anche

l' evidenza indubitabile dell' *Io penso*, *dunque esisto*, benchè non avesse ancora travveduta l' esistenza di Dio. Le verità geometriche sono anche più vere della esistenza di Dio, delle qualità Divine, della creazione del mondo, ec.; giacchè nessuno ignora che codesti dommi furono vivamente contrastati, e ancora si contrastano, laddove nessuno di cotai disputanti fu nemmeno tentato mai di rivocare in dubbio gli assiomi della geometria. Se si domanda per qual ragione sia certo che i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti, è certo che non si risponderà, perchè si sa che ci è un Dio che non vuole ingannarci, ma si ricorrerà tosto alla evidenza immediata della dimostrazione. A questo argomento opponeva Cartesio che gli scettici stessi avean dubitato della verità delle dimostrazioni geometriche, e che ciò non avrebbero fatto, se avuto avessero di Dio una idea solida e perfetta, com' è quella cui conduce il raziocinio cartesiano. È facil capire che Gassendi non si tenne per confutato dalla osservazione del suo avversario.

Gassendi attaccò pure la ragione ammessa da Cartesio della differenza tra lo spirito e il corpo, cioè che lo spirito sia una sostanza puramente pensante ed assolutamente semplice, ed il corpo una sostanza estesa. Ei non vide nulla che provasse essere il pensiero la sola occupazione dell' anima, che quest' anima non contiene egualmente in se il principio del sentimento ed una forza di movimento, e che il pensiero non è l' effetto di una materia sottile esistente nella materia più rozza di cui è formato il rimanente del corpo, e usante di essa come di suo organo. Nella sua risposta Cartesio non offre veruna consimile prova, ma si limita ad allegar l' argomento già citato; e termina con due luoghi comuni. All' incontro Gassendi espose nuove ragioni in favore della contraria opinione. Se l' anima fosse incorporea non si sa capire come potesse ricever le immagini degli oggetti corporei. Così pure sembra non poter essere estesa, non esistendo ella col corpo come sostanza estesa. Replicò Cartesio che le idee delle cose corporee nel-

l'anima non sono altrimenti immagini ma pure idee, che l' immaginazione ha bisogno di una immagine, e che l' intelligenza si riferisce a codesta immagine senza per altro riceverla in se come cosa materiale. Paragonava Cartesio la prova della estensione dell' anima tratta dall' union sua con una sostanza estesa, cioè col corpo, al ragionamento di un uomo il qual dicesse che Bucefalo è un musico perchè nitrisce e produce tai suoni che possono riferirsi alla musica. Quand' anche l' anima fosse unita all' intero corpo, non ne segue ch' ella dovess' essere estesa per tutto il corpo; perchè il pensiero solo appartiene alla idea che noi ce ne formiamo, e in cui l' estensione non entra per nulla. Nè la mente capisce l' estensione per avere in se una immagine estesa, ad onta che, quando si dirige sopra una immagine corporea, ella se la figuri parimente estesa. Finalmente lo spirito non ha necessariamente bisogno dei moti del corpo.

Quanto alla possibilità che un soggetto spirituale concepisca cose corporee,

la disputa fra Gassendi e Cartesio si riduceva alla seguente quistione: I corpi posson essi capirsi non solo per via di immagini, ma anche per mezzo di idee puramente razionali? Quand' io mi figuro un foglio di carta, diceva Gassendi, e la sua lunghezza, larghezza, colore, e forma, non solo me lo figuro, ma il penso e lo intendo; non posso io dunque pensare secondo l' immagine, assolutamente come secondo la stessa immagine io mi figuro? Se dunque è necessaria una immagine materiale per poter figurarsi un oggetto materiale, locchè Cartesio accordava, come poteva egli sperare di trovare non esserlo egualmente per l' idea intellettuale dell' oggetto stesso? L' atto dell' intendimento può essere incorporeo, ma quello della percezion delle immagini, giusta Cartesio, lo è parimenti, essendo entrambi atti di una stessa mente, e dovendo entrambi avere il carattere della sostanza nella quale prendono l' origin loro. Dunque, se la percezione esige immagini materiali, l' intelligenza dee pur volerle della stessa

natura; ma in tal caso ricomparisce la quistione seguente: come può darsi che una sostanza incorporea, quale debb'esser l'anima, percepisca le idee materiali degli oggetti corporei?

Trammezzo alla oscurità e confusione che ancor dominavano allora nella teoria della natura delle idee, non era possibile che Gassendi e Cartesio potessero andar d'accordo su quest'articolo. È certo che la mente non può concepire un oggetto corporeo col mezzo del solo e puro pensiero; ma fa mestieri che quest' oggetto gli venga al tempo stesso offerto per via della intuizione empirica. Ingannavasi quindi Cartesio nell'ammettere una *pura intellectio rei corporeae*, la quale secondo lui si riferisce bensì alla intuizione per via de' sensi, ma nulla però contiene di materiale, benchè venga realmente da lei pensato il corpo. E Gassendi dall'altro lato avanzava un' opinione mancante di prove dicendo che l' intuizione per via de' sensi debb' essere necessariamente una immagine materiale; e quando conchiudeva esser l' anima estesa, Car-

tesio nuoceva senza necessità al suo sistema, esigendo una immagine materiale perchè fosse possibile concepire l' idea di un corpo.

Sebben Cartesio ammettesse la spiritualità dell' anima, sosteneva però al tempo stesso ch'ella è unita intimamente e per così dire associata al corpo. Le sensazioni del dolore, della fame, della sete, ec. ci insegnano, diceva egli, che l' anima non si trova nel corpo press' a poco come il nocchiero nella nave, ma che è combinata con esso corpo sì intimamente da costituire insieme a lui un solo e medesimo essere. Nel caso contrario, non altro essendo l' anima che una sostanza pensante, le lesioni del corpo non le farebbero provare il menomo dolore, ma solo ne avrebbe una idea, come il nocchiero la ha della via di mare che tiene la nave, senza provar egli nessun sentimento dell' accidente che occorre alla nave stessa. Se il corpo avesse bisogno di bevere e di mangiare, si penserebbe a cotal suo bisogno; ma si avrebbe un sentimento oscuro e confuso della fame

e della sete; perchè tai sensazioni dipendono dalla unione del corpo all'anima.

Non biasimava Gassendi codeste proposizioni per se stesse, ma manifestava il desiderio che Cartesio le avesse spiegate in modo soddisfacente: come può il corpo trovarsi unito ad un'anima incorporea, indivisibile, e senza estensione? come può l'anima spirituale, che non è pur grossa quanto è un punto, essere unita all'intero corpo? com'è almeno possibil d'intendere l'union sua col cervello, o anche con una parte di questo viscere, la quale per quanto sia piccola ha però sempre una estensione? come può l'anima, che non ha parti, trovarsi però combinata con le parti del corpo? essendo impossibile che una sostanza sia unita alle parti di un'altra sostanza, se essa pur non ha parti. Ma se l'anima è una sostanza interamente e specificamente diversa del corpo, come si unisce a lui sì che entrambi non costituiscano più che un solo e medesimo essere? Egli è già difficile a noi l'intendere che una pietra possa unirsi all'aria, come accade

nella pietra pomice, sì che ne risulti una sola sostanza, e nondimeno vi è pure infinitamente più affinità tra l' aria ed una pietra, che tra il corpo e una anima totalmente incorporea. Altronde la combinazione non ha ella a resultare dal più intimo contatto? Cartesio stesso confessa di sentir dolore; ma come può una sostanza incorporea essere suscettibile di provar dolore? il qual non è che l' effetto di una certa separazione o di un certo laceramento di parti di una cosa, la cui annessione è sospesa o distrutta da una causa esterna qualunque. Lo stato di dolore è uno stato contro natura. Oltre a ciò il dolore è un cangiamento, o almeno è accompagnato da un cangiamento; ma come può cangiare una sostanza che è più indivisibile di un punto, che non può convertirsi in altra sostanza, ovvero che non può cessare di essere ciò ch' ella è, nè divenir nulla? Finalmente se il dolore è sentito nel braccio, nel piede, o in altre parti del corpo, non ci hanno ad essere in quest' anima diverse parti nelle quali

ella riceva le diverse sensazioni dolorose, poichè altrimenti le sarebbe impossibile di discernerne le sensazioni diverse?

La filosofia moderna risponde facilmente a queste obbiezioni, ma non così ai tempi di Cartesio. Egli accusò il suo avversario di intendere l' union dell' anima e del corpo simile a quella di due corpi insieme, opinione resa inammissibile dalla eterogeneità di essa anima e di esso corpo. Perchè l' anima conosca le parti del corpo, non se n' hà a conchiudere che essa pure sia composta di parti. Ed è una falsa proposizione quella che tutto ciò che l'anima conosce debba realmente trovarsi in lei. Se ciò si ammettesse, la mente che conosce il volume della terra avrebbe a contenerla in se, e per conseguenza essere più voluminosa ed estesa della terra.

Si scorge agevolmente che Gassendi non doveva trovarsi pago di siffatta risposta di Cartesio. Se si mette in problema la possibilità della unione dell' anima e del corpo si fa appunto per esser queste due sostanze eterogenee. Che

se l' union di due corpi si intende, non ne segue che si intenda quella di queste due sostanze; e se la combinazion loro non è della natura stessa di quella fra due corpi, si domanda di quale specie realmente sia essa. Se l' anima non è corporea perchè risente le sensazioni provate dalle diverse parti del corpo, resta a spiegarsi come, malgrado la sua incorporeità, possa però percepire le diverse sensazioni. Dir soltanto ch' ella pensa, e che nondimeno è incorporea, non è provare il fatto. Infine la mente non può intendere e conoscere fuorchè per mezzo delle idee o immagini, che gli oggetti le comunicano obbiettivamente. Codeste idee debbon essere contenute nella mente, e sotto un tal punto di vista la mente non conosce che ciò, che trovasi immediatamente contenuto in lei. Quindi, per esempio, s' ella si forma l' idea del volume della terra, contien certamente in se codesto volume rappresentato dall' idea, ma non ne segue che esser debba più grosso ed esteso di lei. Nello stabilire questa conclusione Carte-

sio confuse la grandezza ideale con la reale.

Ho già fatto precedentemente osservare che Cartesio non può decidersi a rispondere in forma alle *Instantiæ* di Gassendi. Quand' esse apparvero troppo, se ne sdegnò egli, e troppo era entusiasmato del suo sistema per poter giudicare con placidezza ed imparzialità le nuove obbiezioni che il suo avversario gli oppose. Ma riconciliatosi poscia con Gassendi, aggiunse nel 1646 alla traduzion francese delle sue Meditazioni fatta da Clerselier una lettera relativa ad alcuni de' punti principali combattuti nelle *Instantiæ* di quel filosofo, e vi unì col consenso dello stesso Gassendi tutti i documenti giustificativi della disputa che era insorta fra essi. In essa lettera regna un tono di urbanità più conveniente all' amichevole nodo ch' erasi allora stretto fra i due dotti; ma non puossi considerarla, propriamente parlando, come una risposta alle *Instantiæ* di Gassendi, perchè troppo generica, e quindi molto meno importante quanto alla scienza.

Il carattere della filosofia di Gassendi è un empirismo che non differisce da quel di Epicuro se non per avere il filosofo francese modificato l'altro colla sua credenza teologica, o piuttosto per avervi aggiunto una buona quantità di razionalismo. Se Gassendi avesse ragionato in un modo perfettamente conseguente a' suoi principj, sarebbe caduto nella più manifesta contraddizione con la teologia dominante de' suoi tempi. Sarebbe stato mestieri che la sua filosofia si ristringesse esclusivamente alle cognizioni acquisite dall' esperienza, e allora sarebbe stato obbligato di escluderne tutti i ragionamenti relativi agli oggetti del mondo trascendentale, alla creazione dell' universo, alla Provvidenza, ed alla immortalità dell'anima. Ma Gassendi fece appunto consistere la preferenza del suo sistema a quel di Epicuro nell' ammettere codesti dommi e nel cercar di provarli con argomenti tratti dalla sperienza e dal raziocinio, cosicchè non potè più schivare di diventar infedele a'suoi principj non che al vero carattere del suo sistema,

e di cadere nel razionalismo. Sentì egli questa inconseguenza, e si potrebbe dubitar anche, s'ei parlasse seriamente nella sua teologia e psicologia filosofica, cioè se in ciò siasi conformato alle opinioni generalmente ricevute a' suoi giorni. Fa certo stupore il vedere che nella sua disputa con Cartesio, ancorchè assicuri di credere all'esistenza di Dio ed alla immortalità dell'anima, ei fondi questa credenza assai meno sulla sua propria filosofia che sulla autorità della rivelazione. Altronde tutti i suoi raziocinj contro la prova di Cartesio allegata in favore della esistenza di Dio, delle qualità divine e della immortalità dell'anima, sono scettiche al maggior segno, e dinotano una maniera di pensare su quegli oggetti, che non si concilia perfettamente col dommatismo ch' egli affettò rispetto ad essi nel suo *Syntagma philosophicum.* Tuttavia scorgesi chiaramente che non l'appagarono nemmeno l'ateismo e il casualismo di Epicuro, ond'è che sforzossi di correggere l'empirismo col razionalismo, e di conciliarlo per quanto era possibile

colla teologia e filosofia del tempo suo, sebbene da questo lato non giunse forse ad una intima convinzione, appunto perchè vide egli stesso l'inconseguenza della sua condotta.

Bayle giudica Gassendi come uno scettico. Tale giudizio può fondarsi sulla predilezione pel pirronismo che Gassendi mostrò già nella sua opera contro gli aristotelici, vale a dire in un tempo in cui non conosceva ancor bene la filosofia di Epicuro. Fondasi anche sui dubbj che Gassendi espresse nelle sue dispute contro Herbert e Cartesio. Il nostro filosofo non era neppure dommatista nell'ampio significato di questa voce: all'incontro traluce una tendenza allo scetticismo in tutti i suoi scritti filosofici, e in quelli persino che pubblicò ne' vecchi anni. Ma siccome non si ha a giudicare delle sue opinioni che sulle opere che di lui possediamo, dobbiamo incontrastabilmente collocarlo nella classe dei dommatisti, tra quelli che professarono un dommatismo modesto; perchè il suo *Syntagma philosophicum* contiene una dottrina del tutto dommatica.

L'empirismo di Gassendi ha influito più che non si crede sulla filosofia, e massimamente su quella de' Francesi. Appena fu egli morto che Bernier adottò il suo sistema, dichiarandosene propagatore ed apologista contro il gesuita Valois, che lo aveva principalmente combattuto, perchè il trovò incompatibile col domma della transustanziazione. Nel suo breve schizzo del gassendismo Bernier non solo si mostrò compendiatore penetrato dalla dottrina che volea far conoscere, ma lo arricchì eziandio di molte aggiunte, approfittando delle nuove scoperte in fisica, di cui non aveva potuto giovarsi Gassendi. Non perciò adottò egli ciecamente le opinioni del suo amico, come può convincersi dai dubbj da lui mossi contro molte principali asserzioni di Gassendi. Oltre più altri filosofi francesi partigiani del gassendismo, questo sistema venne anche difeso caldamente e commentato dall'inglese Gualtieri Charleton.

Cap. III.

Storia e filosofia di Hobbes, e di Grozio.

Celebre contemporaneo di Cartesio e di Gassendi fu Tommaso Hobbes, il quale si rese illustre non solo per le scoperte di cui arricchì le matematiche e la fisica, ma eziandio per la originalità delle ricerche sì teoriche che pratiche, a cui si diede in filosofia. Egli nacque nel 1588 a Malmesbury nel contado di Wilton in Inghilterra. Sua madre spaventata della voce che si era sparsa dell' avvicinamento di una flotta spagnuola, lo pose in luce prima del termine, circostanza la quale non influì però funestamente sulla sua salute, giacchè pervenne ad una età molto avanzata. Nel 1603 fu spedito ad Oxford, ove soggiornò cinque anni, e studiò principalmente la filosofia aristotelica. Le raccomandazioni de' suoi maestri e de' suoi amici gli procurarono l' amicizia del ba-

ronetto Guglielmo Cavendish, poi conte di Devonshire, che lo scelse per servire di precettore a suo figlio. Egli conservò questo impiego venti anni, e fece pure col giovin conte un viaggio in Francia ed in Italia, che gli somministrò l' occasione di conoscer meglio la lingua francese ed italiana, e di fare amicizia co' più distinti dotti di quelle due regioni. I suoi ozj erano allora spezialmente consecrati allo studio degli antichi classici, la cui lettura non fece che confermarlo nella ripugnanza che la scolastica aristotelica gli aveva ispirato fin dai tempi di sua gioventù, e che le sue relazioni amichevoli con Bacone da Verulamio terminarono di convertire in una avversione insuperabile. Una delle sue prime produzioni letterarie fu la versione in lingua inglese di Tucidide, di cui gli suggerì il pensiero il fermento politico della Gran-Brettagna, perchè facendo conoscere la storia di Atene a' suoi concittadini volle dar loro un esempio notabile delle conseguenze a cui strascina il governo democratico. Il conte di Devon-

shire essendo morto nel 1626; e il figlio di quel signore, del quale Hobbes era stato precettore ed amico, avendo sopravvivuto solo due anni a suo padre, il filosofo, per sollievo al dolor suo, intraprese nel 1629 un secondo viaggio in Francia, insieme ad un altro nobil giovine inglese chiamato Clifton. Nel tempo che vi soggiornò, egli si consesecrò quasi esclusivamente allo studio d' Euclide e delle matematiche. Nel 1631 divenne istitutore del giovin figlio del conte di Devonshire, col quale andò la terza volta in Francia. A quest' epoca ei prese attivissima parte alla fisica, il cui studio rinasceva in certo modo tra i francesi, e strinse amicizia, fra gli altri, con Gassendi e con Marino Mersenne, come il soggiorno ch' ei fece dipoi a Pisa gli procurò quella di Galileo.

Tornato in patria Hobbes consacrò specialmente l' attenzion sua all' anti-realismo i cui partigiani aumentavano ogni dì più in Inghilterra, e che era assolutamente opposto alla sua maniera di vedere. Egli credette poter convertire

ai suoi concittadini, dando loro un prospetto filosofico delle basi, della necessità, e della estensione del potere sovrano nello stato, e soprattutto della possanza monarchica. Alla quale intenzione noi siam debitori delle due opere *De Cive*, e *Leviathan*, che fecero il suo nome immortale. Quanto Hobbes conciliossi il favor della corte con la pubblicazione de' suoi principj, altrettanto si attirò l'odio del partito democratico, cui si aggiunsero pure i settarj della scolastica aristotelica, che il filosofo attaccò nello stesso tempo senza verun riguardo. Veggendo la podestà regia di giorno in giorno diminuirsi, e temendo le persecuzioni de' suoi numerosi nemici, Hobbes retrocedette a Parigi, vivendo in mezzo a' suoi amici, tra i quali contò ben presto Cartesio stesso, di cui Mersenne gli procurò la conoscenza. A quell'epoca abitava in Parigi anche il principe Carlo di Galles, a cui venne Hobbes raccomandato come professore di filosofia e di matematica. Ei pubblicò per la prima volta nel 1642 l'opera sua *De Cive*,

facendone però tirar poche copie per distribuirle agli amici, i quali avendola favorevolmente accolta se ne produsse una seconda edizione nel 1647, e dopo due anni Sorbiere ne diede una traduzione in francese.

Poco dopo, cioè nel 1650, Hobbes pose alla luce un' opera inglese sulla natura dell' uomo e sul corpo politico. L' anno vegnente pubblicò lo stesso libro più ampliato col titolo di *Leviathan*. Contenendo esso molte proposizioni contrarie alla teologia positiva della chiesa anglicana, e sostenendovisi varj paradossi politici, i realisti lo presero in sospetto che favorisse il partito di Cromvello, e il calunniarono presso la famiglia reale, di cui perdette la confidenza, benchè negasse costantemente questa apostasia politica. Non credendosi più sicuro in Parigi, egli ripassò in Inghilterra verso la metà dell' inverno, ed ebbe a soffrire un tragitto penosissimo, che divenne funesto alla sua salute. Visse a Londra nella più stretta intimità col celebre Harvey medico di Carlo I; che morendo

nel 1657, lasciò una piccola somma sì a lui che a Selden, ed al poeta Abramo Cowley, che scrisse una poesia in onor suo. Nel 1653 Hobbes venne richiamato presso la famiglia del conte di Devonshire, e da quell'epoca in avanti si diede interamente alla filosofia ed alle matematiche. Nel 1655 stampò il suo libro *De corpore*, e nel 1656 le sue lezioni di geometria. Queste lo impegnarono in una violenta disputa con Wallis professore di geometria ad Oxford, e con altri matematici inglesi. Nel 1658 diede in luce il libro *De homine*, e d'allora rimase compiuto il suo sistema filosofico, che è ripartito nelle tre opere *De corpore, De homine*, *De cive*.

Risalito Carlo II nel 1660 sul trono d'Inghilterra, Hobbes restituissi a Londra, ove il re lo accolse con bontà. Gli ultimi anni di sua vita soggiornò quasi sempre in villa. Fatto già molto vecchio scrisse una traduzione di Omero in versi inglesi, il suo *Decameron physiologicum*, e la storia della guerra civile d'Inghilterra, la qual venne stampata contro

l'espressa volontà del re, e senza che Hobbes pure il sapesse. Morì nel 1679 per ritenzione d'orina. Il suo credito letterario era al più alto grado di splendore, perchè il suo sistema filosofico avea di già fissata l'attenzion generale sì in patria che fuori.

Era Hobbes profondamente versato nella classica letteratura, l'assiduo studio della quale lo avea portato al di sopra della filosofia scolastica del tempo, e del cattivo gusto, sparso allora nelle scuole, con che si trattavan gli oggetti relativi alle scienze. Acquistò quindi una tendenza all'empirismo, seguendo la strada stessa che vi aveva condotto il protettor suo Bacone da Verulamio; e l'amicizia che presto contrasse con quell'illustre cancelliere e con più altri dotti che erano della sua opinione, non fece che alimentare ed accrescere in lui siffatta disposizione. Ma le sue applicazioni matematiche gli procurarono un raziocinio più serrato di quel di Bacone, e gli ispirarono anche maggiore affetto pel metodo sillogistico e dimostrativo, ancor-

chè biasimasse il carattere che gli davano gli aristotelici scolastici. Egli rimproverava anche i geometri di non adottare un metodo assai più severo; e perciò volle introdurre nella geometria varie modificazioni, che lo misero in contrasto con molti matematici del tempo suo. Del resto ei tenne in fisica un cammin tutto nuovo, ma le sue speculazioni teoriche lo resero assai meno celebre che non le sue idee sulla morale e sulla politica. Queste diffatto racchiudono una quantità di osservazioni istruttive che sono il frutto di una profonda conoscenza della natura umana, e di un attento studio della storia. Per conoscerne il loro giusto valore conviene aver riguardo alle circostanze personali in cui si trovò Hobbes fino dalla prima sua giovinezza, e considerare ch' ei scrisse in un' epoca in cui la sua patria era in preda a violenti politici tumulti. Le scene di anarchia delle quali fu testimonio, gli somministrarono il soggetto ed i colori del suo quadro dello stato della natura, e produssero in lui l' opinione, o almeno

lo confermarono nel sentimento, che per un gran popolò non vi è salute politica fuori della monarchia; che per conseguenza l'autorità del monarca è sacra ed inviolabile, anche quand' ei la eserciti dispoticamente e crudelmente. Egli è ben naturale che gli uomini giunti, o per nascita, o per un giuoco della fortuna a possedere alti vantaggi e diritti su tutti i loro simili, e abituati in tutta la vita loro a valersene, poco o nessun gusto aver debbano di una critica ragionata di codesti vantaggi e diritti, e non veggano in essa che vaniloquio, ignoranza, filosofia da gabinetto e fanatismo, o anche sospettino che nasconda intenzioni sediziose e colpevoli. Le stesse idee si comunicano ai loro amici, e partigiani, e in somma a tutti coloro che vi hanno obbligazioni, e la cui esistenza e il cui bene hanno interesse che sieno essi mantenuti nel godimento delle loro prerogative. Tale precisamente fu il caso di Hobbes, il qual visse continuamente presso i grandi, o nelle famiglie divote al partito della corte, e che divenne per

anco l' institutore del principe di Galles, stato poi rè d' Inghilterra col nome di Carlo II. Da un filosofo avvolto in relazioni così intime colla corte non puossi attendere un diritto politico diverso di quello che dobbiamo ad Hobbes.

La filosofia teorica di Hobbes è contenuta nelle due opere *De corpore*, e *De homine*, ma principalmente nella prima; perchè sebben la seconda serva per così dire di passaggio alla filosofia pratica; pure non si può considerarla, propriamente parlando, che come un' appendice dell' altra, ed una applicazione particolare de' principj della fisica all' uomo. Hobbes definisce la filosofia: la cognizione degli effetti o de' fenomeni acquistata per mezzo di un giusto raziocinio, secondo l' osservazione delle loro cause o de' prodotti, e reciprocamente la cognizione de' prodotti possibili, secondo gli effetti osservati. Il semplice complesso delle idee che noi acquistammo per la via de' sensi, e conserviamo nella memoria, forma bensì una cognizione; ma essendo essa comunicata all' uomo

dalla natura, essendo comune a tutti gli animali, e non essendo acquistata per via di raziocinio, non costituisce la filosofia. Nè si può dare tal nome alla sapienza, perchè questa viene esclusivamente fondata sulla sperienza. Una cognizione adunque non prende il carattere filosofico se non allora che fu acquistata col raziocinio. Il qual raziocinio è da Hobbes paragonato ad un calcolo, ed è una addizione di molte cose, ovvero la sottrazione di una che si leva dalle altre. Quindi, per esempio, un uomo scorge di lontano un oggetto; ne acquista una idea ch' egli chiama corpo; accostandovisi scorge che quel corpo si move, ed ora è in uno ora in altro luogo; riceve dunque una nuova idea, e dice che è un corpo animato; accostandosi maggiormente osserva che il corpo animato parla e dà tutti i segni di un ente ragionevole; prende adunque una terza e nuova idea, e chiama ragionevole il corpo animato. Finalmente, quando ha conosciuto chiaramente e perfettamente l'oggetto, egli assomma queste tre idee, come si assommano tre

numeri, e ne risultano l'idea composta ed il nome di un corpo che è animato e dotato di ragione. Allo stesso modo, ma in senso inverso, si opera la sottrazione. Quando si vede d'appresso un uomo, se ne ha una idea chiara e compiuta; ma a maggiore distanza l'idea d'ente ragionevole si perde, e resta soltanto quella di corpo animato; se la lontananza cresce, scompare anche l'idea di corpo vivente, e la sola di corpo rimane, sino a tanto finalmente che l'oggetto resta interamente sottratto alla vista.

Gli effetti, ossia i fenomeni, sono le capacità o potenze de' corpi, che li distinguono l'un dall'altro, e che fanno che sieno o eguali o ineguali, simili o dissimili. Codeste capacità chiamansi anche qualità particolari de' corpi. La filosofia tratta di tutti i corpi, di cui si può capire la generazione, e che si lasciano paragonare con altri, ovvero di tutti quelli in cui si opera composizione e separazione, che possono per conseguenza essere prodotti, e che hanno una

qualità particolare qualunque. Non vi è filosofia dove non è nè produzione degli oggetti, nè qualità particolari degli stessi oggetti. Questa definizione esclude dunque dal dominio della scienza, la teologia che si occupa della natura e degli attributi di Dio, dell' essere eterno, increato ed incomprensibile, nel quale non si può concepire nè complicazione, nè separazione; la dottrina degli Angeli e di tutti gli esseri incorporei in generale; la storia naturale e la politica, che posano solo sulla sperienza e sull' autorità, benchè sieno queste due scienze utili anzi pur necessarie alla filosofia; finalmente ogni dottrina rivelata, ed ogni scienza che fondasi, come l' astrologia, sopra false conclusioni. La filosofia si divide in due parti principali. Infatto si osservano fra i corpi due classi, l' una opposta all' altra: la prima, prodotta dalla natura, comprende il complesso di tutti i corpi naturali; la seconda, prodotta dalla volontà e dalle convenzioni degli uomini, si chiama stato. Da ciò risultano le due grandi sezioni della filoso-

sia, cioè la filosofia naturale e la civile. Nondimeno, siccome per conoscere le qualità particolari dello stato bisogna essere al fatto della maniera di pensare, delle inclinazioni e de' costumi degli uomini, così la filosofia civile si divide in due suddivisioni, una delle quali, che è l'etica, tratta della natura dell' uomo in generale, e l'altra, occupandosi dei doveri dell'uomo come cittadino, merita il nome di politica, ovvero di filosofia civile, nello stretto significato di questa parola. Hobbes dunque riduce l'intero sistema della filosofia alla teoria de' corpi, che è la filosofia naturale, a quella dell' uomo in genere, che è l'etica, e a quella dello stato, che è la politica.

Egli esamina la teoria de' corpi, ossia la filosofia naturale, in quattro capitoli, il primo de' quali tratta del metodo logico di ragionare in genere: il secondo della ontologia: il terzo della teoria della natura e delle diverse specie de' moti nel mondo fisico: il quarto finalmente della fisica propriamente detta, ossia della spiegazione de' fenomeni della natura.

La logica di Hobbes contiene molti tratti caratteristici. Egli parte dalla natura del linguaggio nella definizione che dà della scienza. L' uomo ha necessariamente bisogno de' segni sensibili, tanto per fissar le sue idee, quanto per classificarle e combinarle; e un tal bisogno diventa anche maggiore ove si tratti della communicazione reciproca delle idee frà gli uomini. I segni semplici, co' quali ci rappresentiamo le nostre idee a noi stessi, e che Hobbes chiama *note*, non sono sufficienti, essendo mestieri che sieno intelligibili anche agli altri, cioè che le *note* sieno al tempo stesso anche *segni*. Le *parole* riuniscono queste due proprietà di essere note e segni. Il vero ed il falso non sono attributi dell' oggetto, ma bensì del discorso, e dove non è discorso non vi è nè vero nè falso. Perciò gli animali che hanno un linguaggio, sono soli suscettibili della verità e dell' errore. La verità consiste in una applicazione esatta, ed in un giusto uso de' nomi delle cose, allorchè noi pronunciamo una affermativa o una negativa; locchè prova

la necessità delle definizioni per tutti coloro che aspirano alla verità. Hobbes ne trae la conseguenza, che le prime verità di tutte nacquero dalla volontà arbitraria di coloro che nominarono le cose la prima volta, o che fecero uso de' uomi che altri lor diede. Quindi, per esempio, è vero che l' uomo è un animale, perchè piacque in origine agli uomini di valersi di due nomi per indicare una stessa cosa. Ma le prime verità non sono che definizioni, ovvero parti di definizioni, e queste non altro sono che i principj della dimostrazione, vale a dire, delle verità determinate dalla volontà arbitraria di chi parla o di chi ascolta, e per conseguenza non dimostrabili. Le verità, ovvero le proposizioni vere, si dividono parimenti in necessarie ed in accidentali. Sono necessarie quando non si può capire verun oggetto, riguardo al quale il nome del soggetto non sia al tempo stesso il nome dell'attributo. Quindi la proposizione, *L' uomo è un animale*, è necessariamente vera, perchè noi attribuiam sempre la qualità di animale al

soggetto che chiamiamo uomo. Le proposizioni accidentali ora son false ed ora vere: per esempio questa: *ogni corvo è nero* può essere ora vera ora falsa. Oltre a ciò, in ogni proposizione necessaria l'attributo è del tutto simile al soggetto, come quando si dice: *l'uomo è un animale ragionevole*, ovvero gli rassomiglia almeno in parte, come quando si dice: *l'uomo è un animale*. Ciò non accade nelle proposizioni accidentali. Benchè la proposizione: *ogn'uomo è bugiardo* sia vera, tuttavia l'attributo *bugiardo* non fa parte di un nome composto che sia identico col soggetto *uomo*, onde la proposizione spetta alla classe delle accidentali. Ciò posto, egli è pure evidente che la verità si trova nel discorso e non negli oggetti, essendovi alcune verità che sono eterne: infatto sarà eternamente vero, che *Quando una cosa è un uomo, ella è anche un animale*, ma non è perciò necessario che l'uomo stesso o l'animale durino eternamente. Un oggetto denominato è quello che può essere pensato e calcolato giusta le conclusioni,

ovvero che può o aggiungersi ad un altro per poi dei due non far che un tutto, o anche distrarsene. L'atto della conclusione si chiama un sillogismo, e consiste nel congiungere una proposizione ad un'altra dalla quale deriva. Vi sono anche i nomi privi di significato, quelli cioè da nessuna definizione spiegati, ovvero di un senso vago e indeterminato, come sarebbe *Sostanza incorporea*. Colui che trae le conclusioni o cerca un tutto per mezzo della addizione delle parti, o cerca un prodotto per mezzo della sottrazione di una o più parti. Se l'operazione si eseguisce con parole, altro non è che la idea della relazione del nome della parte al nome del tutto, o quella del nome del tutto e della parte con quello delle altre parti. Quindi i logici fanno pei nomi ciò che gli aritmetici fanno pei numeri ed i geometri per le linee. Hobbes pretende che la intelligenza non è sì innata in noi, com'è il poter di sentire e la memoria: e che non si acquista per mezzo della semplice sperienza, ma bensì dell'applicazione,

e soprattutto dando appropriati nomi alle cose, poscia sollevandosi con esatto metodo dai nomi alle proposizioni, e dalle proposizioni alle conclusioni, sin che si giunga alla conoscenza della connessione di tutti i nomi che fanno parte di una scienza. Diffatto una scienza è la cognizion de' rapporti che passano tra una cosa ed un' altra. In quel modo che molta sperienza porta alla sagacità, così molta scienza porta alla saggezza. Certo ed infallibile segno della scienza si è, che chi pretende saper qualche cosa possa insegnarla ad un altro, provandogli chiaramente ciò che gli insegna.

Colloca Hobbes l' ontologia e la dottrina delle leggi del moto avanti la teoria della conoscenza; ma io comincierò dall' esporre i principali caratteri di questa.

1.° Non vi ha nell' anima idea veruna, che non sia stata precedentemente prodotta in tutto o in parte da un senso. Ogni conoscenza successiva nasce da cotali percezioni primitive de' sensi. Causa delle sensazioni è il corpo, ovvero un oggetto esteriore che agisce immediata-

mente o mediatamente sugli organi dei sensi. Questa azione, che col mezzo dei nervi organici l'oggetto esercita sul cervello, e col mezzo di esso sul cuore, costituisce l'essenza del sentimento. Quanto alle diverse qualità sensibili de' corpi stessi, sono semplici movimenti della materia verso gli organi, e non delle forme o delle immagini particolari che aderiscono ai corpi. 2.° L'immaginazione altro non è che la sensazion di un oggetto affievolita a cagione dell'assenza di esso oggetto. Se le immagini sono nei sogni così vive, come se realmente si sentissero gli oggetti, ciò nasce dall' essere allora soltanto attivi gli organi interiori, e l'attività loro non essere oppressa dalla impressione degli oggetti esterni. Fin che ha il potere di rinnovare una immagine già scancellata, l'immaginazione prende il nome di memoria. Ella può altresì combinare molte immagini o parti di immagini; ma tutti i suoi effetti, per esempio i sogni, dipendono dalle sensazioni antecedenti. 3.° Le immagini che nascono dalla favella o da altri segni volontarj, compongono l'intelligenza, e

sono comuni sì all'uomo che all'animali; tuttavia l'intelligenza dell'uomo vi ha qualche maggior vantaggio. La serie, ossia la succession delle immagini, chiamasi l'andamento delle idee. Ma non si dà associazione di idee, la qual non abbia avuto effetto anteriormente sulle percezioni ricevute dai sensi. Quindi unir insieme le idee suppone una ricca percezione. L'andamento delle idee ora è irregolare, benchè nell'associazion loro si osservi una certa regolarità, ed ora regolare, quand'ella è diretta verso uno scopo determinato; e allora chiamasi ricerca. La ricerca produce nell'uomo la abilità, la sagacità, e la circospezione. Per acquistare tali capacità basta essere nato uomo e poter far uso de' suoi sensi. 4.° Tutto ciò che noi ci rappresentiamo è limitato: non vi ha dunque nè immagine, nè idea espressa con una voce dell'infinito. Quando diciamo che la Divinità è infinita, così facciamo perchè concepiam Dio, ma unicamente per onorarlo; giacchè nessuno può concepir altro che ciò che si trova in un dato

spazio, di un determinato volume, e che è divisibile.

Mischiò Hobbes e confuse la metafisica con le matematiche e con la fisica. Benchè paja trattare in particolari sezioni ciascuna di quelle scienze, pure, parlando della prima, egli esamina molti punti di dottrina relativi alla seconda, e così nella sezion della fisica si occupa di varj oggetti che spettano alla provincia delle matematiche. Il modo migliore di acquistar la scienza della natura, dic' egli, consiste nella privazione, vale a dire nella supposizione che l' universo non esista. L' uomo solo, come soggetto contemplativo, resta eccettuato dalla privazione. Or si domanda: dopo sì fatto annichilamento di tutte le cose, cosa rimarrà su cui l' uomo possa ragionare, o a cui possa egli dare un nome, onde poscia filosofare? In vece del mondo, ossia di tutti i corpi, che i sensi facevano conoscere all' uomo prima dell' annientamento, gli rimarranno le idee, ossia le memorie e le immagini delle grandezze, dei moti, de' suoni, de' colori, ec. E sebben

tali idee o immagini non si trovano altrove che nell' interno del soggetto pensante, nondimeno sembreranno esterne ed indipendenti dalla forza dell' anima; e l' uomo darà loro i nomi, le aggiungerà, e le sottrarrà. Anche quando gli oggetti sono veramente presenti, l' uomo non fa che combinare o separar le sue idee; perocchè quand' ei calcola, per esempio, la grandezza del sole o della terra, non sale al cielo per misurar l' astro del giorno, ma stassene tutto cheto nel suo gabinetto. Le idee puonno considerarsi o come accidenti interni della mente, locchè per esempio accade quando si tratta della capacità dell' anima, o come immagini di oggetti esterni, che realmente non esistono, ma sembrano esistere esternamente.

Tosto che noi ci ricordiamo della immagine di un oggetto qualunque, che esisteva prima dell' annientamento mentale di tutte le cose esterne, e che facendo astrazione da ciò ch' egli era come oggetto, noi pensiamo soltanto ch' esso esisteva fuor della mente, allora otte-

niamo ciò che chiamasi spazio, immaginario per vero dire, non essendo che una semplice immagine, che però tutti gli uomini hanno convenuto di chiamare così. Nessuno lo chiama spazio perchè sia riempito, ma perchè può essere riempito. Nessuno crede che i corpi prendano seco lo spazio loro, ed ognuno è persuaso che ora un tal corpo ora un tal altro occupino lo stesso spazio, locchè sarebbe impossibile se lo spazio accompagnasse sempre quel corpo che vi si trova una volta. Lo spazio adunque, secondo Hobbes, è *phantasma rei existentis quatenus existentis*; *idest*, *nullo alio ejus rei accidente considerato*, *praeterquam quod apparet extra immaginantem*. Conviene osservare che Hobbes considerava bensì lo spazio come un'idea subbiettiva, ma traeva però tale idea dalla sensazione, e faceva sino a certo segno dipendere lo spazio dalla esistenza de' corpi, giacchè chi non avesse provata mai la sensazione di un corpo, non avrebbe nemmeno secondo lui potuto formarsi la menoma idea dello spazio; questa idea dunque

era per lui sperimentale, e non *a priori*. Perciò negava che il mondo fosse infinito, attesocchè siffatta asserzione posa unicamente sulla possibilità che un corpo avrebbe di sempre più ingrandirsi; ma egli è parimenti impossibile che un corpo sia esteso all' infinito. Hobbes negava altresì che fosse impossibile a Dio il crear più di un mondo. I partigiani di questa opinione ne adducean per motivo che non essendovi nulla fuori di quest' unico mondo, se vi fossero altri mondi creati esisterebbero nel nulla, cioè in nessuna parte; ma Hobbes disse aversi a giudicar ciò nel senso precisamente inverso; dove è di già un mondo non può esservene un altro; e la presenza di un altro mondo suppone precisamente che non v' è nulla, giacchè soltanto con questa supposizione può il nuovo mondo acquistare uno spazio.

Come il corpo lascia nell' anima una immagine della sua grandezza, così il corpo mosso ve ne lascia una del suo movimento, cioè l' idea di un corpo che passa successivamente da uno spazio ad

un altro, e questa immagine ha preso il nome di tempo. Un anno riguardasi come il tempo, eppure ognun confessa che l'anno non è nè un accidente, nè un'affezione, nè un modo di un corpo qualunque; non puossi dunque incontrarlo nelle cose, ma si trova soltanto in idea. Quando un uomo parla del tempo de' suoi antenati, morti già da più anni, è sicuro ch' ei pensa che codesto tempo non ha verun' altra esistenza, che nella sua memoria subbiettiva. Il tempo dunque è l'immagine di un moto progressivo, cioè di una successione. Alla quale definizione si può fare quella obbiezione che si fa a quella dello spazio: è bensì il tempo una idea subbiettiva, secondo Hobbes, ma non è una idea *a priori*, e suppone la osservazione de' corpi messi in movimento.

Determinato lo spazio ed il tempo, si può ammettere che le cose provino una nuova creazione. Bisogna necessariamente che prendano una parte dello spazio, o coincidano con lui, ed offrano una eguale estensione. E debbono pur essere cosa

non dipendente dalla nostra immaginazione. Noi le chiamiamo corpi, attesa l' estension loro, e sostanze assolute perchè sono indipendenti dalla nostra immaginazione ed esistono fuori di essa. Un corpo adunque è una sostanza indipendente dalle nostre idee, e che riempie una parte dello spazio.

Non è sì facile di definir l' accidente, come lo è di spiegarlo con gli esempj. Un corpo riempie uno spazio, ovvero occupa la stessa estensione di lui: dunque l' estensione non è il corpo. Così noi possiamo rappresentarci che un corpo si move o no verso un luogo, perchè il moto ed il riposo non sono più nè il corpo mosso nè il corpo in riposo. Cosa sono adunque l' estensione, il moto, ed il riposo in se medesimi? Sono accidenti. Ma cosa son gli accidenti? La maggior parte di coloro che posano siffatte questioni vogliono che gli accidenti facciano parte delle cose naturali, locchè non è, nè può essere. Il miglior modo di definir l' accidente, secondo Hobbes, consiste a dire essere il modo col quale

il corpo si rappresenta alla mente. È vero che questa definizione non risolve il problema: cos' è l' accidente; ma dà la soluzione della questione, che si dovrebbe posare: come accade che una parte del corpo paja di quà e l' altra di là? ed a cui si risponde che l' estensione è la causa di tale fenomeno: ovvero di questa: come accade che si vegga il corpo tutto intero ora qui ora là?, e la cui risposta è parimenti che quest' effetto dipende dal movimento. Ma se si dice che l' accidente è aderente o inerente al corpo, non si deve intender per ciò che ciò sia una cosa contenuta nel corpo, che per esempio il rosso sia contenuto nel sangue come una parte nel tutto, perchè allora l' accidente sarebbe anch' esso un corpo; ma si ha a rappresentarselo nell' interno del suo soggetto, come è la grandezza, il moto, il riposo, che trovasi in ciò che è grande, mosso, o quieto.

L' estenzione del corpo è precisamente lo stesso della sua grandezza, o ciò che alcuni chiamano lo spazio reale; ma tale

grandezza non dipende dalla nostra immaginazione come lo spazio astratto. Lo spazio ideale è un accidente dello spirito, ed il reale lo è del corpo.

Il moto è l' abbandono continuo di un luogo, e la occupazione del pari continua di un altro luogo. Il luogo abbandonato si usa chiamarlo *terminus a quo*, e l' altro *terminus ad quem*. Egli è impossibile l' immaginarsi che una cosa non si mova nel tempo; perocchè secondo la sua definizione, il tempo è una immagine del moto, cosicchè figurarsi un moto che non accadesse nel tempo sarebbe lo stesso che ammettere un moto senza moto, locchè è assurdo. Riposarsi è un restare certa parte di tempo in uno stesso luogo. Dicesi che una cosa fu mossa, quando, sia ella attualmente in riposo o in moto, occupava dapprima un luogo diverso di quello ove si trova. Poste queste definizioni, egli è chiaro, 1.° che ciò che si move si è mosso; perchè se ciò che si move, esiste nello stesso luogo di prima, esso è in riposo, giusta la definizion del riposo, e se occupa un

altro luogo, si è mosso, giusta quella del moto; 2.° che ciò che si move, si moverà anche più da lungi: perchè il corpo mosso abbandonando il luogo in cui è, ne occuperà dunque un altro, e per conseguenza dovrà moversi più lungi; 3.° che ciò che si move non è in uno stesso luogo in nessuna anche piccolissima porzione di tempo; perchè, giusta la definizione del riposo, tutto ciò che riman qualche tempo in un luogo è in riposo. Pensò Hobbes di poter distruggere in questo modo il celebre sofisma di Diodoro Crono contro la realità del moto, cioè, che se un corpo si move, o si move nel luogo che occupa, o in quel che non occupa, ma essendo ambi i casi impossibili, così non si dà moto reale. Hobbes credette falsa la maggior parte di questo raziocinio; perchè il corpo che si move, non si move nè dove si trova nè dove non è, ma dal luogo dov' è, si porta verso quello ove non è. Questa soluzione del sofisma greco non è però sì soddisfacente quanto l'inglese filosofo suppose. Moven-

dosi da un luogo all' altro, è forza che la cosa si mova pure in un luogo, altrimenti ella non sarebbe in nessuna parte; ora la difficoltà consiste precisamente nello spiegare come una cosa possa moversi in un luogo, ch'ella interamente riempie. Il sofisma di Diodoro rimane insolvibile, finchè si ammette che il moto si effettua in uno spazio positivo ed obbiettivo.

Se si considera il corpo nella superficie che ha, ed il suo moto nelle linee particolari formate dalle diverse parti che il compongono, allora gli si attribuisce la densità, e si chiama *solido* lo spazio che esso riempie. Il qual solido è composto delle tre dimensioni, due delle quali intere sono applicate alle parti isolate della terza.

Un corpo in riposo dee sempre rimanervi, a meno che non ne lo tragga un altro corpo. Suppongasi un corpo limitato, in riposo, e circondato da uno spazio vuoto: se comincia a moversi, dee farlo in una certa direzione; ma siccome il suo principio interno lo de-

terminava prima al riposo, bisogna che ciò che il determina attualmente al moto, sia fuori di lui, come pure ciò che imprime una data direzione al suo moto. Ma noi ammettemmo che nulla vi ha fuori di lui: dunque il suo moto è impossibile, concessa questa supposizione: perchè la causa del moto in una direzione sarebbe la stessa che quella del moto in tutt' altra direzione, ed allora il corpo si moverebbe a un tempo stesso in tutte le direzioni, lo che implica contraddizione. Così pure un corpo che si move una volta, dee moversi continuamente; a meno che non esista fuori di lui un altro corpo che lo ponga in riposo. Se noi supponiamo non esservi nulla fuori di lui, non vi sarà nemmeno una ragione per cui debba riposarsi attualmente piuttosto che in tutt'altro tempo: dunque il suo moto potrebbe cessare al tempo stesso in ogni momento, e questo non regge.

Quando si parla del principio e del fine dei corpi, si intende con ciò non già che essi provengano dal nulla e ri-

ducansi al nulla, ma soltanto che i loro accidenti cangiano; che, per esempio, un corpo che era stato fino allora albero o animale pe' suoi accidenti, non cessa di essere albero o animale, e non diventa un' altra cosa, fuorchè allora che nuovi accidenti si sviluppano in lui. I corpi, come corpi, non cominciano e non finiscono dunque mai, e soltanto il modo col quale appajono agli occhi nostri è quello che ha un principio ed un fine. Degli accidenti non si può dire che passino da un soggetto all'altro, perchè essi non sono contenuti nel soggetto come le parti nel tutto, ma si può dire nel senso proprio, che uno svanisce e l'altro subentra. L' accidente pel quale un corpo riceve un dato nome, è la forma di esso corpo, che è esso stesso il soggetto o la materia della forma.

La materia prima de' filosofi non è un corpo diverso da tutti gli altri, ma non è nemmeno uno di essi. Che cosa è dunque? Un semplice nome, risponde Hobbes; ma un nome che presenta un senso ed un vantaggio. Questo nome

indica il corpo quando è considerato diviso da ogni forma e da ogni accidente, ed astrazion fatta dalla grossezza o estensione, e dalla capacità di produrre accidenti. Colui, per esempio, il quale ignorasse se l'acqua o il ghiaccio esistevano prima, dovrebbe informarsi della materia comune ad entrambi, e sarebbe astretto di ammettere una terza materia, che non sarebbe veruna di esse. Così colui che favella sulla materia propria a tutti i corpi, debbe ammetterne una che non sia nessuno di essi corpi. Dunque la materia prima è una sostanza particolare ed esistente da sè, cui non si accorda nè forma, nè accidenti, fuori che l'estensione.

Un corpo agisce sopra un'altro quando produce o distrugge un accidente, e da questo lato l'altro corpo è passivo. Quel corpo che genera l'accidente si chiama causa, e si dà il nome di effetto all'accidente prodotto. La potenza e l'atto corrispondono alla causa ed all'effetto, e sono anzi identici con essi; perchè unicamente per considerazioni particolari

vien dato loro diversa denominazione. Dacchè un soggetto attivo riunisce tutti gli accidenti necessarj per produrre un effetto, si dice ch' ei può cagionar questo effetto, quando agisce sopra un soggetto passivo. Ma il complesso medesimo degli accidenti costituisce parimenti la causa efficiente. All' incontro, se un soggetto possiede tutti gli accidenti che si vogliono per produrre un effetto in lui, si dice che l'effetto può essere prodotto supponendo l'azione di un soggetto attivo. Ma quel medesimo complesso di accidenti porta anche il nome di causa materiale. Per conseguenza, tosto che la causa è compita, sopravviene l'effetto, e tosto che è compita la potenza, si effettua l'atto. La causa efficiente e la materiale sono parti della causa perfetta, e producono un effetto soltanto allora che si incontrino ambedue. Il potere attivo e passivo sono dunque egualmente parti del potere perfetto, e l'union loro determina l'atto. Un atto, per cui non può esservi mai un potere perfetto è impossibile: nel caso contrario è possi-

bile. S' egli è impossibile che un atto non sia, allora esso è necessario. Per conseguenza ogni atto futuro è necessariamente futuro, essendo impossibile che non sia futuro, per la ragione che ogni atto possibile debbe un giorno realizzarsi. La proposizione, ogni atto futuro è futuro, è tanto necessariamente vera, quanto quella, un uomo è un uomo.

Ogni proposizione annunziata che una cosa futura anderà o no, come questa, *dimani pioverà*, è necessariamente falsa, ma non sapendo noi se sia vera o falsa, perciò la diciamo accidentale. Infatto dipendendo qui la verità della nostra cognizione dalle cause esteriori, la verità o falsità della proposizione sono, generalmente parlando, necessarie, ma nè l' una nè l' altra è necessaria per se medesima.

Dopo avere discusse e stabilite queste idee ontologiche, passa Hobbes alle dottrine dei diversi rapporti di grandezza, della natura e delle leggi sì del moto in genere che delle varie sue specie, e di alcuni principali fenomeni naturali. Io

non posso tenergli dietro in tutte le particolarità ch' ei tocca, perchè sono assolutamente matematiche, nè si potrebbero intendere le sue dimostrazioni senza figure.

Del trattato *De homine* non farò conoscere che alcune osservazioni atte a sparger luce sulla filosofia pratica di Hobbes, come sono la sua teoria delle inclinazioni e passioni, e quella del carattere dell' uomo in genere.

I. Il desiderio e l' avversione diversificano tanto dal piacere e dal dispiacere, quanto l' avidità di possedere è diversa dal possedimento, o l' avvenir dal presente. Il desiderio è un piacere e l' avversione un dispiacere; ma quello nasce da cosa dilettevole, l' altro da cosa disaggradevole, ambe le quali non sono ancora presenti, ma soltanto si prevedono e si aspettano. Benchè al piacere e al dispiacere non diasi il nome di sensazioni, pure ne differiscon soltanto dal rappresentar queste un oggetto esterno col mezzo di un organo esterno, l'azion del quale per conseguenza si dirige ester-

namente, laddove il piacere e il dispiacere consistono in sentimenti eccitati dalla impression dell' oggetto, cosicchè l' azione dell' organo passa tutta intera all' interno.

II. Gli oggetti che colpiscono i sensi sono dunque le cause tanto delle sensazioni quanto dei sentimenti di piacere e di dispiacere. Perciò i nostri desiderj e le nostre avversioni non sono per sè le ragioni per le quali noi bramiamo o abborriamo tale o tal altra cosa; voglio dire, che non desideriamo o abborriamo perchè da noi si voglia o nò qualche cosa, ma sì perchè i desiderj e l' avversione son generati dagli stessi oggetti bramati o abborriti, e quindi necessariamente risulta un presentimento del piacere o del dispiacere che ci cagioneranno gli oggetti. Hobbes dimanda: abbiamo noi fame, e bramiamo noi tutte le altre cose necessarie ai nostri naturali bisogni, perchè così vogliamo? La fame, la sete, e tutti gli altri desiderj sono volontarj? L' azione può esser libera per colui che desidera, ma non lo è il desiderio. La comune sperienza viene

siffattamente in sostegno di questa verità, che si ha motivo di gran maraviglia in veggendo che sì gran numero di persone non ne sieno convinte. Quando si dice che l'uomo ha una volontà libera di fare o non far qualche cosa, convien sempre aggiungere: col patto ch'ei ciò voglia realmente; perchè è una sciocchezza il dire che si abbia la volontà libera di fare o non fare, sia che si voglia, sia che non si voglia. Parlandosi di un uomo, a cui si domandi s'ei vuol fare una cosa o nò, si dice ch'egli delibera, cioè che distrugge in lui la libertà di fare o non fare la cosa. In questa deliberazione, il cui scopo è quello di calcolare il vantaggio o il danno che può derivarne da una parte e dall'altra, l'uomo desidera e detesta sino a che finalmente, quando risolve, l'ultimo desiderio di fare o non fare, che determina immediatamente il suo contegno, prende il nome di volontà nel significato veramente proprio della parola.

III. Secondo l'ordine della natura, la sensazione precede il desiderio; perocchè

l' esperienza sola, vale a dire il sentimento, può insegnarci se ciò che sentiamo sarà o nò dilettevole. Di qui viene il notissimo adagio: *Ignoti nulla cupido.* Nondimeno l'analogia degli oggetti ignoti con quelli che si conoscono e che procurano sensazioni dilettevoli, può indurci a desiderarli ancor essi. Questo caso avviene principalmente nellà età adulta, in cui tentiamo assai cose che sono ignote, onde scoprire se ci daranno piacere o dolore.

IV. Tutti gli oggetti dei desiderj, fin che sono desiderati, si chiamano col nome comune di beni, e tutte le cose che abbiamo in avversione si dicono mali. Mà siccome un uomo desidera o odia ciò che un altro odia o desidera, debbe necessariamente esservi un gran numero di cose, le quali sieno beni per gli uni e mali per gli altri. Dunque i beni e i mali sono generalmente relativi a quelli che desiderano o che odiano. Un bene può essere comune a molti; e può anche essere un bene per tutti, come, per esempio, la sanità; ma l'espressione di

bene è però sempre relativa. Non si può dunque mover discorso di un bene assoluto; perchè tutto ciò che così vien chiamato non è bene fuorchè per uno o per parecchi. Al principio del mondo tutto ciò che Dio aveva creato era buono. Perchè? Perchè tutte le opere della Divinità piacquero a lei stessa. Si dice parimenti che Dio vuol bene a quelli che lo invocano, e non a coloro che profanano il nome suo. Per conseguenza il bene è sempre relativo alla persona, al luogo ed al tempo.

V. Si fa anche un diversissimo uso de' nomi di bene e di male. Quello stesso oggetto che chiamasi bene quando si desidera, vien detto piacevole quando si è acquistato, e bello quando contemplasi; perchè la bellezza di esso è una qualità per la quale noi ci aspettiamo qualche cosa di bene per parte sua. Se riguardiamo alla bellezza delle azioni, essa prende il nome di ben morale o di onoratezza: se la si considera solo nella forma riceve l'epiteto di bellezza esterna, e cade sotto ai sensi anche prima che si

ottenga il bene che si crede in lei nascosto. Non meno vario è l'uso dei nomi del male relativamente ad una stessa cosa. Oltre a ciò sì il bene che il male distinguonsi in reali e in apparenti; non già perchè il bene apparente non fosse un bene, se non si avesse riguardo alle altre cose che ne dipendono, ma perchè tra molte cose, parte buone, parte cattive, esiste un vincolo sì necessario che non si può separarle; cosicchè, sebbene ciascuna di esse sia o assolutamente buona o assolutamente cattiva, tuttavia l' intera serie è parte buona e parte cattiva; che se la maggior parte è buona, buona è chiamata la serie, ed è bramata: se all' incontro la maggior parte è cattiva, se ne abborre il tutto tosto che se ne sa la natura. Da ciò nasce che gli uomini che non hanno sperienza e che formano falsi giudizj sulle conseguenze delle cose ammettono un bene apparente che il tempo insegna loro esser nocevole, perchè li porta ad osservare i mali che ne derivano. Tale è la base su cui posa la distinzione de' beni e de' mali sì apparenti che veri.

VI. Il principale di tutti i beni è per ciascuno la conservazione di se medesimo, perchè ciascuno desidera naturalmente il suo bene, e perciò brama che la sua vita e la salute sua si prolunghino per quanto è possibile. All' incontro il principale di tutti i mali è la morte, massimamente s' ella riesce angosciosa; perchè la morte senza dolori può anch'essa mettersi nel numero de' beni, quando la vita non altro più sia che una serie di affanni di cui non si vegga vicino il termine. Hobbes percorre dipoi le varie specie de' beni e de' mali particolari, e mostra sino a qual punto tal sia realmente ciò che gli uomini riguardano come tale. Nella vita attuale non può trovarsi il sommo bene o la beatitudine, che è il compimento dello scopo sociale, della esistenza dell' uomo. Diffatto se l' uomo giunger potesse al suo ultimo scopo non desidererebbe più nulla; dal che risulta che, datando da quest' epoca, non solo nulla sarebbe più un bene per lui, ma non sentirebbe nemmeno perchè ogni sensazione sia accompagnata da

un desiderio o da una avversione ; e il non sentire è quanto il non vivere. Il maggior bene di tutti è quel di dirigersi senza ostacoli verso altri più eccelsi fini. Il godere l'oggetto desiderato, è, anche nel momento che ne godiamo, un desiderio, vale a dire un movimento del soggetto che gode verso le parti dell' oggetto di cui gode. *Nam vita*, soggiunge Hobbes, *motus est perpetuus, qui, cum recte progredi non potest, convertitur in motum circularem.*

VII. Le affezioni o passioni sono specie di desiderj e di avversioni che presentano soltanto varie differenze, secondo le circostanze o secondo le diversità degli oggetti che desideriamo o che odiamo. Si chiamano perturbazioni, perchè impediscono quasi sempre la giustezza del raziocinio esercitandosi sopra beni apparenti e spezialmente presenti, che quasi sempre sono poi conosciuti per mali. In fatto l' unione dell' anima e del corpo fa sì che l' azione è cominciata dal desiderio, ma che il disegno e la risoluzione si forma e prendesi dalla ragione. Se dun-

que si ha a cercare assai di lontano il vero bene, locchè propriamente parlando è l'occupazione della ragione, allora il desiderio afferra il ben presente senza riflettere ai gravi mali che vi sono inerenti. Esso turba dunque ed impedisce le operazioni della ragione, cosicchè giustamente le si dà il nome di perturbazione. Quanto alla loro natura fisica le passioni consistono in diversi moti del sangue e de' spiriti animali che spandonsi pel corpo, e tornano alla lor fonte. Cotai moti son cagionati dalle idee de' beni e dei mali, che gli oggetti eccitano nella mente. Citerò alcuni esempj pei quali si potrà giudicare come Hobbes spieghi la produzione delle varie passioni. Se si immagina un ben presente non vincolato ad un mal susseguente, locchè costituisce il piacere del bene, l'affetto prende il nome di gioja. L'odio invece risulta dalla immagine di un male attuale o imminente, non ben vincolato a un ben che il corregga; quindi ogni male che si offre attualmente o che ci minaccia eccita l'odio nostro. Se ci figuriamo al tempo stesso

la possibilità che un tal male abbia a cangiare, o che si riesca ad evitarlo da noi stessi, allora l'affezione che ne risulta si chiama speranza. Immaginiamoci di perdere un bene attuale o una speranza, o andar incontro ad un male che ne deriva, quest'affezione sveglia il timore. Perciò la speranza e il timore alternano siffattamente nell' uomo che non avvi un solo momento, per quanto sia breve, che non contenga più o meno dell' una o dell'altra di cotali affezioni. Le passioni o perturbazioni non possono chiamarsi speranza e timore, se non quando l' una o l' altro sia l' affezion dominante, e che per un certo tratto di tempo non si alternino insieme. Hobbes qualifica e spiega nello stesso modo tutte le altre passioni.

Da sei diverse fonti deriva Hobbes i diversi caratteri degli uomini, tanto nell' aspetto teorico quanto nel pratico, e sono: il temperamento, la sperienza individuale, l'abitudine, la fortuna, l' opinione che ciascuno ha di se stesso, e l'educazione. I caratteri poi subiscono

varj cangiamenti proporzionati a quelli delle fonti donde emanano.

Gli uomini di temperamento fervido sono generalmente più arditi degli altri, e quelli di un temperamento freddo sono più timidi. L'attività degli spiriti vitali, e la rapidità più o meno grande delle idee alle quali danno origine, occasionano soprattutto due differenze sensibili nel carattere. Primieramente alcuni individui sono più vivi, e alcuni altri più apatisti. Secondariamente, alcune persone di vivissimo genio portano le idee loro sopra un gran numero di oggetti, ed altre le diriggono soltanto sopra un dato oggetto qualunque. Da ciò nasce che l' immaginazione è più sviluppata negli uni ed il giudizio negli altri. Questi hanno il talento di decidere le contestazioni d' ogni specie, e di filosofare sopra ogni sorta d' oggetti, che è quanto dire che sanno generalmente ragionare; e i primi hanno il talento della eloquenza, della poesia e della invenzione. Il giudizio distingue tosto gli oggetti analoghi, e l'immaginazione unisce e combina a piacer

suo le cose disparate. Per lo più trovasi maggior forza di giudizio ne' vecchi, ed una immaginazione più ardente ne' giovani; tuttavia spesso accade che uno stesso soggetto possegga ambe le qualità. Se l'immaginazione oltrepassa i suoi limiti degenera facilmente in demenza o in un cicaleccio senza scopo, siccome osservasi in coloro che non sanno mai terminare un racconto, essendo sempre strascinati da idee straniere al loro soggetto. All'incontro la pigrizia della mente e del carattere genera un' altra specie di demenza, che, quando sorpassa un dato confine, si chiama stupidezza.

Secondo Hobbes, non è vero che i vecchi abbiano per natural carattere la passione delle ricchezze. È vero che moltissimi uomini maturi accumulano somme di cui non faranno uso giammai, ma lo fanno *ex studio perpetuo* e non *ex ingenio senili.* In fatto prima di diventare maturi avevano già il gusto delle ricchezze, e nol conservano che per imparare colla sperienza sin dove l'industria e la prudenza nell' acquisto de' beni pos-

sano condurli, e per godere dipoi, non già de' beni stessi, ma della soddisfazione che fa provar loro la circospezione con che giunsero a procurarseli. Lo stesso accade a quelli che si danno alle scienze, che quanto più crescono in età, tanto più caldamente si consacrano allo studio, e poi considerano la perfezione della lor mente nelle cognizioni scientifiche di cui sono dotati, come in uno specchio.

L'abitudine influisce parimenti moltissimo sul carattere. Ciò che già ripugnava all'uomo e gli inspirava avversione, finisce a piacergli quando si ripeta di spesso, e diventa pure oggetto delle sue affezioni. Il regime e le fatiche dell'animo ci offrono un esempio assai rimarchevole di questa verità. Colui che di buon'ora contrasse l'abitudine del vizio, riesce difficilmente a correggersi. Le opinioni che abbracciamo da giovani si conservano spesso crescendo negli anni, e persistono massimamente quando, dediti senza restrizione alle occupazioni meccaniche o alle cure domestiche, non ci inquietiamo di ciò che può essere vero o falso nell'umano

sapere. Spiegasi per tal modo come intere nazioni rinuncino difficilmente ad una religione, di cui le persone impararono i dogmi fin dall' infanzia, e detestano chi se ne divide, *ut manifestum est ex libris praecipue theologorum (quos id minime omnium decet) atrocissimorum convitiorum plenis; quorum hominum ingenium paci et societati aptum non est.* Per abitudine parimenti gli uomini sono di un carattere meno timido quand'hanno affrontato più volte i pericoli, e che le persone cui si è lungo tempo portato rispetto, sono meno insolenti, perchè hanno di già cessato di ammirar se medesime.

L' esperienza rende il carattere diffidente e circospetto. Chi ha poca sperienza è per lo più confidente, spensierato, perchè la mente dell' uomo si alza per via di conclusioni dal noto all' ignoto, e non può preveder da lungi gli effetti delle cose senza la sperienza acquistata dai sensi, vale a dire senza aver già l' esperienza di un gran numero di effetti. Da ciò nasce che le disgrazie reiterate

fanno piegare e correggono uno spirito animoso e intraprendente, e che l'ambizione diminuisce, quando si è più volte vanamente tentato di giugnere a più alto grado di onori.

La fortuna, le ricchezze, la nobile nascita, il rango e la potenza nello stato modificano il carattere. Tutte queste circostanze spirano per lo più arroganza nell'uomo, perchè uno che ha il potere di far molto, si immagina essergli molte cose permesse, talchè è più inclinato a offender gli altri, e men disposto ad osservare nella società l'eguaglianza che regna tra gli altrui diritti ed i suoi. Il sapere che si discende da antica famiglia apporta spesso una certa dolcezza di carattere, e induce a stimar gli altri secondo il merito loro, perchè si crede di esser sicuro dell'onore, che si ha ragion di pretendere fra' suoi simili; un nuovo nobile in vece stà diffidente su questo articolo, non sapendo peranco se gli altri gli mostreranno quel rispetto che esige, e quindi è insolente e duro verso gli inferiori, e troppo modesto ed umile cogli eguali.

Anche l'opinione che ciascuno ha di se stesso cagiona molte conseguenze relativamente al carattere. Coloro che si credon saggi senz'esserlo, non possono correggersi de' proprj difetti, perchè non sospettano neppure di averne; e inclinano anzi a biasimare e corbellar gli altri, e a riguardar come ingiusto e privo di gusto tutto ciò che non si accorda con la maniera loro di vedere. Quindi, per esempio, pretendono che lo stato sia mal governato quando nol sia come vorrebbero essi che fosse: quindi pure hanno inclinazione alle novità. I maestri di scuola vecchi sono spesso pedanti e disgustosi, perchè la natura de' rapporti loro cogli allievi che istruiscono, ha fatto concepir loro una grande opinione di se e della loro sapienza, e contraggono facilmente l'abitudine di trattar gli altri come trattano gli scolari. Per lo stesso principio i preti vogliono governar gli altri uomini e sin anco i principi, perocchè pensano che la cura di vegliare al ben pubblico non fu già confidata ai sovrani, ma posta immediatamente da

Dio nelle mani loro, e quindi cercano di persuaderne il popolo *summo cum periculo civitatis*, come soggiunge vivamente Hobbes, facendo allusione alle circostanze de' tempi. Ei rimprovera ne' giureconsulti le stesse pretensioni de' ministri del culto; perchè in vece di limitarsi a spiegare le ordinanze dello stato, si fanno anche lecito di criticarle, e di erigersi essi in legislatori.

Estesissima influenza accorda Hobbes all' institutore, che contribuisce essa pure allo sviluppo ed alla forma del carattere. Sotto un tal nome egli intende colui, i cui precetti o, il cui esempio altri segue per le opinioni ch' egli professa. Se l' istitutore è buono, il carattere del giovine partecipa di tal qualità; e s' egli è cattivo anche il carattere dell' allievo si guasta. Quindi nasce il dovere, prescritto ai parenti, tutori ed institutori, di inculcare le buone massime nell' animo della gioventù, e soprattutto di tener sempre una condotta saggia e morale in presenza de' giovani, perchè questi li prendono per modello e li imitano. Non minore

cautela dee porre l' institutore nella scelta delle letture; al qual proposito fa Hobbes una osservazione che io riporterò citando le sue stesse parole, attesocchè può essa applicarsi ai tempi in cui siamo. *Sunt autem libri scripti a civibus romanis florente democratia aut recens extincta, nec non a graecis florente republica Atheniensi, tum praeceptorum tum exemplorum pleni, quibus ingenium vulgi regibus suis infestum redditur; idque ob nullam aliam causam quam quod ab hominibus perfidis perpetrata flagitia in illis libris laudari vident, nimirum regicidia, si modo reges antequam occidant, tyrannos vocent. Verum ingenium vulgi corrumpitur adhuc magis a lectione librorum et auditione concionantium eorum qui regnum in regno, ecclesiasticum in civili esse volunt. Hinc enim pro Cassiis et Brutis oriuntur Ravilliaci et Clementes, qui cum rege suo occidendo ambitioni inservirent alienae, Deo se servire arbitrantur.*

Hobbes intende per costumi la maniera colla quale un carattere agisce con fa-

cilità e senza interno contrasto. Sono buoni i costumi e si dicon virtù: sono cattivi e chiamansi vizj. Ma siccome gli uomini giudicano diversamente intorno ai beni ed ai mali, occorre più volte che sui costumi sieno biasimati dagli uni e lodati dagli altri, e che ciò che ad alcuni sembra virtù paja vizio a molti. Pretende quindi Hobbes che le regole della virtù e del vizio sieno tante quanti son gli individui della specie umana. Questo principio non si applica però che agli uomini in generale, ma non può concernerli come cittadini uniti in corpo politico. Diffatto gli uomini isolatamente non sono tenuti ad osservare le reciproche loro pretese, ma l'obbligo ne corre pe' cittadini che si sono radunati di comune accordo. Ciò posto, Hobbes pensa essere impossibile di stabilire una morale obbligatoria considerando gli uomini in se medesimi e fuori della società, perchè manca una misura certa della virtù e del vizio.

Nel solo stato pertanto può esistere una misura per tutte le virtù e per tutti

i vizj, e per tal misura non può quindi intendersi altro che le leggi particolari di ciascuno stato; perchè dopo la fondazione dello stato le leggi naturali divengono parte integrante delle leggi civili. Questa proposizione non viene distrutta dalla eccezione che esistano o abbiano esistito molti stati, muniti ciascuno di leggi differenti da quelle degli altri. Qualunque sia la natura delle leggi, il cittadino è sempre virtuoso, quando vi si conforma, e vizioso quando non lo ubbidisce. Quindi, ancorchè uno stato consacri come virtù tali azioni che un altro stato dichiara ingiuste, pure la giustizia riman sempre la stessa consistendo essa nel non commettere infrazione alle leggi. Ma la virtù morale, la quale non può misurarsi che secondo le leggi civili, è la giustizia e l'equità; e quella invece che dalle sole leggi naturali è determinata, è l'amore, nel che, propriamente parlando, consiste la virtù morale. Quanto alle altre virtù, diverse dalla giustizia e che si usa di chiamar cardinali, come sono il valore, la sapienza, la temperanza, son

esse virtù del cittadino considerato non come cittadino ma come uomo, perchè non sono tanto utili all' intero stato quanto agli individui che le posseggono. Diffatto dovendo lo stato conservarsi dal valore, dalla saggezza e dalla temperanza de' buoni cittadini, può anche distruggersi dal valore dalla saggezza e dalla temperanza de' nemici. Il valore e la saggezza sono più presto forza dell' anima che bontà di costumi, e la temperanza è meno una virtù morale che una assenza de' vizj generati dai desiderj appassionati. Come vi ha un bene privato per ogni cittadino, così avvi un bene pubblico per lo stato. Il valore e la saggezza di un particolare, se a lui soltanto sono utili, nè debbon ricevere elogi, nè chiamarsi virtù, sia dallo stato, sia da un altr' uomo qualunque, per cui non recano il menomo vantaggio. Insomma, secondo Hobbes, è buono un carattere quando conviene agli uomini uniti in società, e i buoni costumi o le virtù morali son quelle che più efficacemente contribuiscono alla conservazione della società. Ma tutte

codeste virtù si riducono alla giustizia ed all'amore. Ne segue che cattivo è un carattere quando presenta le qualità contrarie, e che tutti i vizj morali derivano da ingiustizia e da mancanza di amore.

Hobbes esamina poscia l'idea della religione. *Religio*, dice, *est hominum, qui Deum sincere honorant, cultus externus.* Per adorazione sincera di Dio egli intende il credere non solo che esista un Ente Supremo, ma ancora ch' egli è onnipossente, che ha una scienza infinita, che è creatore e reggitore dell' universo, e che liberamente dispensa il bene e il male agli uomini. La religion naturale si divide dunque in due parti principali, le quali riguardano, l'una la fede, l'altra il culto esterno. L'amore che si porta a Dio, non rassomiglia a quello che si ha per gli uomini; essendo che questo esprime sempre o una benevolenza o un desiderio di fruire; e questi due fini non possono attribuirsi nè l'un nè l'altro all'amore di Dio, senza urtare il buon senso. Amar Dio è un confor-

marsi di buon grado ai suoi voleri, e temer Dio è l'astenersi dal peccare, precisamente come il timor delle leggi fa astener dal violarle.

Se la credenza religiosa non si limita alla esistenza di Dio e al governo ch'ei fa del mondo, ma abbraccia altri oggetti che sorpassino le facoltà della umana ragione, allora diventa un' opinione dipendente da colui che la manifesta. Quando non si può provare di aver acquistato notizia di tale opinione in un modo soprannaturale, non avvi ragione alcuna che possa costringerci a crederla. Trattandosi di cose soprannaturali non dobbiamo prestar fede a ciò che un uom dice, se non allora che l'uomo stesso abbia fatto prodigi soprannaturali, cioè che abbia confermata la sua dottrina co' miracoli; e que' che non legittimano per tal modo la vocazion loro non possono nemmanco esigere che si abbia confidenza in essi. Hobbes trae da ciò una conchiusione rimarchevole, ed è questa: La religione, esclusa però la naturale, non potendo venir prescritta da un in-

dividuo isolato, ed avendo i miracoli cessato già da gran tempo, ne risulta che debb' essere regolata e determinata dalle leggi dello stato. *Religio itaque philosophia non est, sed in omni civitate lex, et propterea non disputanda est sed implenda.* È diffatto impossibile di porre in dubbio che non si debba adorar Dio, amarlo e temerlo; essendo queste verità comuni alle religioni di tutti i popoli. La quistione versa soltanto sugli oggetti religiosi, intorno ai quali uno pensa diversamente dell'altro, e che per ciò appunto non fanno parte della pura credenza in Dio. Ogni volta che in mezzo a siffatte dispute si cerca di stabilire una scienza di cose che non potrebbero essere oggetti di una scienza, si distrugge la vera e natural credenza in Dio. *Quaestiones ergò de natura Dei, naturae conditoris, nimis curiosae sunt, nec operibus pietatis accensendae; et qui disputant de Deo, non tam Deo fidem (cui jam omnes credunt), quam sibimet ipsis conciliare cupiunt.*

Se l'amar Dio e il temerlo altro non

è che ubbidir volentieri a' suoi precetti e non oltrepassarli, si presenta una quistion da risolvere: donde si sa veramente che Dio abbia dato precetti? La risposta è, che Dio si manifesta all'uomo per mezzo della ragione di che è dotato, e che ha scritta nel cuor suo la legge di non fare agli altri ciò che troverebbe ingiusto che a lui si facesse. Questa massima contien tutta intera la giustizia civile, ed i doveri che bisogna adempiere verso Dio. Le opinioni che Hobbes espone in quest'occasione sul modo di pacificare la collera che i peccati degli uomini ispirano a Dio, riferisconsi alla teologia positiva e non possono trovar qui luogo.

Onorare un ente è un disporlo in favor suo co' servigi e con l'assiduità. La stessa idea si applica all' adorazione della Divinità, la qual consiste in azioni che sono segni di pietà verso Dio. Ma l'adorazione di Dio può essere particolare o pubblica. La prima posa sulla volontà arbitraria degli individui, e la seconda sulle leggi dello stato. Il culto religioso di uno o più individui può essere senza

cerimonie; atteso che il prostrarsi per umiltà dinnanzi all' Ente Supremo invisibile non costituisce una cerimonia, e fa parte della natura stessa della adorazione di Dio; ma il culto pubblico della Divinità ha assoluto bisogno di cerimonie; e queste non dipendono dall' arbitrio degli individui, ma fa d' uopo che sieno determinate dal luogo e dal tempo, e che le leggi dello stato ne fissino le particolarità. Siccome poi le leggi dello stato posano sopra le idee di convenzione dominanti in un popolo, così non è a stupirsi che il culto divino presenti tante differenze. Il solo culto ebraico venne immediatamente prescritto da Dio medesimo; nelle altre nazioni le cerimonie sono più o men ragionevoli; ma tutti i popoli credon giusto di osservarle perchè le leggi dello stato le hanno introdotte.

Al culto ragionevole si oppone il culto superstizioso o fantastico; il primo si compone di preghiere, di azioni di grazie, di pubbliche espiazioni, di offerte destinate al mantenimento de' sacerdoti, ec.;

l' altro offre un sì gran numero di variazioni che riesce del tutto impossibile di specificarne le varie specie. Fa Hobbes una giustissima e savissima riflessione rispetto alle disposizioni morali dell' uomo, quando adora la Divinità. Lo scopo di qualunque divin culto, sì pubblico che privato, è quello di rendersi propizio l'Ente Supremo; ma ciò non basta a contentar gli uomini. Essi pensano che Dio ci manderà forse qualche bene, ma non precisamente quel che bramiamo, e che ci libererà dai mali che ci minacciano, ma valendosi della nostra propria sagacità. Oh perchè non conosciam noi i beni ch' egli ha cura di accordarci, e i mali che ci minacciano senza la sua assistenza! Quindi gli uomini non adorano mai Dio, se non come dubitando della sua saggezza e bontà. Tale è la causa di tutti i pregiudizj religiosi, e specialmente dell' affetto che la maggior parte degli uomini ha per la magia, l' astrologia e le profezie.

Accordando Hobbes allo stato una sì grande influenza sulla condotta pratica,

sino a voler sommettere alla sua decisione la stessa religion positiva e la maniera di onorare esternamente la Divinità, non dee far sorpresa che l'intera filosofia pratica di lui vesta il carattere di un diritto pubblico; prendendo però questa voce nel suo più ampio significato. Le due sue opere *De cive* e *Leviathan* versano sullo stesso oggetto, ma vi è trattato in diverso modo. La prima è composta di tre sezioni sulla libertà o rapporti dell'uomo nello stato di natura, sullo stato, e sulla Chiesa. La seconda tratta essa pure in quattro sezioni dell'uomo in genere, dello stato, della Chiesa cristiana, e dell'impero delle tenebre. Usa Hobbes metaforicamente del nome di *Leviathan*; perchè si può paragonare lo stato ad un grand'animale artificiale e complicato.

Il diritto naturale e il diritto pubblico generale di Hobbes si riducono ai seguenti dommi principali.

I. Ogni società trae la sua origine da un reciproco timore, perchè si forma con mire di particolare interesse, vale

a dire per egoismo e non per amor verso gli altri. Non si possono esigere nè sostenere i proprj vantaggi, se non quando vi abbia garanzia per parte degli altri; ma gli individui non potrebbero procurarsi da se cotal garanzia; dunque il timore che vicendevolmente si ispirano, è quello che li impegna ad unirsi in società per la sicurezza lor propria.

II. Il timore che gli uomini hanno l'un dell'altro dipende in parte dalla loro naturale eguaglianza, e in parte anche dalla tendenza reciproca a nuocersi. L'eguaglianza naturale è da Hobbes provata in un modo tutto suo: *Aequales sunt*, dice, *qui aequalia contra se invicem possunt. At qui maxima possunt, nimirum occidere, aequalia possunt. Sunt igitur omnes homines natura inter se aequales.* Tutti gli uomini nello stato naturale hanno voglia di offendere; ma questa non in tutti da una egual causa deriva. Talvolta cercano di guardarsi così dalle pretensioni degli altri; e talvolta si arrogano da se diritti superiori a quelli che hanno. La disparità d'opinione e la tendenza di molti verso uno scopo medi-

simo, sono esse pure due cause che inducon gli uomini a nuocersi reciprocamente. Uno ha dispetto di veder l'altro non solo combattere l'opinion sua, ma eziandio non adottarla; e il rifiutare l'assenso è lo stesso che attribuire tacitamente un errore ad alcuno; e quando un uomo si allontana in molti modi dal sentimento di un altro, dà a divedere con ciò ch'ei considera l'altro per un insensato, e quindi lo indispone contro di se. La miglior prova di questa verità si è che le guerre più ostinate son quelle che sorgono tra le sette di una stessa religione o tra le fazioni di uno stato; perchè la disputa nel primo caso deriva dalla diversità de' dommi religiosi, e nel secondo da quella delle massime politiche. La gioja e il piacere dell'uomo sono in lui l'effetto del possesso di una cosa, che dà una nuova vita al sentimento di se medesimo, e l'esalta per comparazione con gli altri. Allorchè tal sentimento di se medesimo è salito tropp'alto o ferito, la tendenza ad offendere e la suscettibilità per le offese sono allora

inevitabili. L'esperienza ci insegna pure che parecchi uomini aspirano ad una stessa cosa, la qual però è impossibile il possedere insieme o il dividerla; e in questo caso bisogna necessariamente che il più forte si renda padrone della cosa desiderata; ma un solo combattimento può decidere qual sia il più forte.

III. È naturale che l'uomo cerchi difendersi e garantirsi dalla moltitudine de' pericoli che lo minacciano. Ma chiamasi giusto tutto quello che è conforme alla ragion naturale; perchè sotto il nome di giustizia si accenna unicamente la libertà che ognuno ha di valersi delle sue forze e facoltà naturali a norma di idee ragionevoli esatte. Il primo principio del diritto naturale è dunque: dover ciascuno conservare e proteggere per quanto è possibile la sua vita e le sue membra; e siccome inutil sarebbe il diritto se fosse vietato di usare i mezzi atti a condurre allo scopo, risulta da questo principio che ognuno ha parimenti il diritto di porre in uso tutti i mezzi e di eseguir tutti gli atti, senza i quali gli sarebbe

impossibile di conseguir quello scopo. Ma essendo gli uomini tutti uguali nello stato naturale, tai mezzi ed altri non possono venir valutati che da ciascuno individuo in particolare.

IV. La natura ha originariamente dato a ciascun uomo un diritto su tutte le cose. Ma tal diritto di tutti su tutto è inutile all' uomo, perchè il suo effetto è press' a poco lo stesso come se non esistesse diritto; perocchè quando un uomo vuol dire che una cosa è sua e la vuol conservare, il suo vicino ha diritto di far lo stesso, e ciò distrugge ogni possibilità di un possesso qualunque. Che se alle cause che dispongono gli uomini ad offendersi reciprocamente, aggiugniamo anche il diritto di tutti su tutto, da cui risultar deve una diffidenza vicendevole continua e la difficoltà di garantirsi o difendersi dagli attacchi degli altri, egli è chiaro che lo stato naturale degli uomini, prima della union loro in società, è la guerra di tutti contro tutti.

V. Ognun vede pertanto, che in mezzo ad una guerra eterna nè l'uomo in par-

ticolare, nè il genere umano in generale non potrebbero conservarsi; ma fa d'uopo che la guerra duri eternamente nello stato di natura, perchè lo stesso vincitore si trova sempre in pericolo di essere nuovamente attaccato, massimamente se l'età, o la malattia, o altre circostanze lo abbiano indebolito. Noi ne abbiamo un chiarissimo esempio nelle tribù de'selvaggi d'America che non cessano di farsi la guerra se non quando si sono reciprocamente distrutte. Per conseguenza colui che crede dover rimanere nello stato di natura, in cui tutto è permesso a tutti, si mette in contraddizione con se medesimo e col suo interesse naturale. Infatto ciascuno è per naturale istinto inclinato al bene, ma nessuno può considerar come un bene la guerra, che è inseparabile dallo stato di natura. Da ciò nasce che il mutuo timore decide gli uomini a lasciare un tale stato e ad unirsi in società, almeno perchè la guerra non venga fatta da tutti contra tutti.

VI. L'unione degli uomini in società o si eseguisce per forza o per libero

consenso. Nel primo caso il vincitore obbliga il vinto a sottomettersi a lui, minacciandolo di ucciderlo o maltrattarlo; nell' altro la società è il frutto di uno scopo che i membri si sforzano di conseguire in comune. Ma il vincitore può obbligare il vinto a garantire la sua futura obbedienza, a meno che non preferisca il morire. Diffatto, siccome il diritto di difender noi stessi secondo la nostra volontà, è basato sul nostro pericolo, e siccome il pericolo trae l'origin sua dalla eguaglianza degli uomini, egli è più ragionevole e più sicuro per la nostra conservazione di valerci del vantaggio attuale e di procurarci la sicurezza necessaria, obbligando l' altro a prometterci ubbidienza per l'avvenire, che non è di conservare la libertà al nemico, e lasciargli radunar nuove forze, locchè farebbe ancor dipendere la nostra sicurezza futura dall' incerto esito di un nuovo combattimento. All'incontro non si può concepir cosa più assurda che quella di lasciare un ente debole, che uno ha in poter suo, più forte di se, e permettergli di diventargli nemico.

Da tutti questi raziocinj si conchiude che nello stato di natura una possanza certa ed irresistibile dà il diritto di dominare coloro che non puonno resistere, cosicchè l'onnipotenza trae seco essenzialmente e immediatamente il diritto di fare ogni cosa.

VII. Avvi per gli uomini una legge naturale pratica; la quale è un precetto della sana ragione relativo a ciò che si debbe o non si debbe fare per la conservazione di noi stessi. Questa legge si esprime così: Cerca la pace per quanto è in poter tuo di ottenerla; se non la puoi conseguire, cerca i mezzi di far la guerra. Da tal principio un altro ne sorge: il diritto di tutti gli uomini su tutte le cose non può venir mantenuto; ma bisogna cedere ed abbandonare ad altri alcuni diritti. Se non si tien questa regola, la guerra diventa inevitabile.

VIII. Quando uno o più individui si cedono reciprocamente alcuni diritti, si dà a tale azione il nome di trattato o di patto. Se il trattato si riferisce ad una azione futura, la promessa toglie, a

colui che riceve la pace, la libertà di non far tale azione, la qual diventa obbligatoria, perchè l'obbligazione comincia tosto che la libertà cessa. Nondimeno nello stato di natura i trattati si conchiudono invano, giacchè non diventano inviolabili che nello stato di società. Nessuno però può essere obbligato in forza di un trattato a fare una cosa impossibile; eppure noi più volte ne stabiliamo, parendoci a prima vista che facile ne sia l'esecuzione, e conoscendone poi l'impraticabilità. Questa circostanza non ci disimpegna però da ogni obbligazione, ma fa d'uopo che da noi si faccia, quanto da noi dipende, per adempire il trattato. I trattati fondati sul timor della morte non sono invalidi nello stato di natura; se si negasse di riconoscerne la forza perchè prodotti dal timore, in tal caso nessun de' trattati, in virtù de' quali gli uomini si uniscono in società e stabiliscono leggi, sarebbe obbligatorio, perocchè tutti traggono l'origin loro dal timore. È generale e vero principio che i trattati sono obbligatorj, quando l'oggetto

della promessa è lecito. È quindi lecito promettere qualche cosa ad alcuno per salvare la propria vita, e dargli del suo ciò che si vuole, quand' anche fosse un ladro. Un trattato col quale si promette di pagare una data somma ad un ladro, acciò ci lasci la vita, è dunque obbligatorio. Ma qui le leggi sociali possono frapporre molte modificazioni.

IX. Hobbes trascorre di poi le regole sottoposte alla legge naturale suprema di pratica, ma le mischia e confonde co' precetti morali, come pure identifica in genere il gius naturale e la morale, e considera le virtù come semplici maniere di agire conformi alle leggi o naturali o civili. Codeste regole subalterne sono le seguenti: Non si reca pregiudizio ad uno, cui si faccia ciò ch' egli esige. — Non si debb' essere ingrato, perchè si perde la confidenza ed amore degli altri e si occasiona la guerra. — Si dee fare ad altri ciò che le forze, che si ha e le circostanze, in cui si è, permetton di fare. — Si dee perdonare agli altri i vizj e le offese loro, guardandosi però

di non cadere noi pure dipoi in simili mancanze; essendo questo il mezzo di introdurre e conservare la pace. — Quando si prende vendetta di una offesa, o che si punisce, conviene aver riguardo non solo al male che si è sofferto, ma anche al bene che tal condotta può in avvenire produrre. — Non si debbe esprimere nè odio nè disprezzo per gli altri, sia in fatti, sia in parole, sia in desiderj. — Bisogna concedere altrui que' diritti che si riclamano per noi. — Quando abbiamo a pronunciare sui diritti altrui, dobbiam essere imparziali. — Quando una cosa non può dividersi convien goderne di buon accordo cogli altri, e se la qualità di essa cosa il permette, lasciarne loro quanta ne desiderano; ma in caso che ciò sia impossibile, si dee nell'uso che se ne fa aver riguardo al numero di quelli che ne partecipano. — La primogenitura e l'anteriorità di occupazione assicurano un privilegio. — I mediatori della pace sono inviolabili. — Se nascono dispareri sui diritti, le parti avversarie debbono sottostare alla deci-

sione di un arbitro. Nessuno può esser giudice in causa propria. Uno, cui la vincita della causa di uno de' litiganti giovasse più che se la vincesse l'altro, dovrebbe escludersi dalla qualità di giudice. Quando le prove evidenti di un fatto son per mancare, la decisione deve appartenere a testimonj imparziali. — Nessuno ha da ubbriacarsi, perocchè allora corre pericolo di turbar la pace tra lui e il suo prossimo.

X. Le leggi naturali e basate sulla ragione finora esposte sono assolutamente insufficienti per la conservazione della pace. Diffatto siccome tutte le azioni dell' uomo risultano dalla sua volontà, la quale è determinata dal timore e dalla speranza, egli trasgredirà cotai leggi tosto che l'infrangerle gli prometta un maggior bene o un minor male. La speranza della sua propria sicurezza e conservazione posa dunque per ciascheduno unicamente sul far uso delle sue forze o de' mezzi fattizj per prevenire apertamente o segretamente i suoi simili; dal che risulta che la cognizione delle leggi pratiche

naturali non procura a ciascheduno la sicurezza ch'egli desidera, e che ciascuno conserva il diritto primitivo di vegliare alla sua sicurezza in quel modo ch' e crede il migliore, e per quel tempo che le aggressioni altrui sono a temersi, vale a dire che in questo caso egli conserva il diritto di guerra contra tutti. La legge naturale non può altro esiger da lui, se non che sia preparato alla pace tosto che è nel caso di ottenerla.

XI. Siccome la sicurezza è necessaria alla conservazion della pace ed alla osservanza delle leggi naturali pratiche, fa d'uopo pensare i modi con che procurarsi tal sicurezza. L' unione di un picciol numero non basta a condurre allo scopo; è dunque necessario che la società si componga almeno di una quantità d' uomini abbastanza grande, acciò possano esser sicuri di vincere que' nemici che venissero ad attaccarli. Ma cotal società debbe accordarsi intorno al miglior mezzo di difesa. Una accidentale conformità d' intenzioni e di disposizioni qui pure non basta, perchè essa può

cessare, anzi cessa facilissimamente, se l' unione sia numerosa, e allora si cade in quell' anarchia che si voleva evitare. Si dee dunque disporre le cose per modo che coloro, che si sono uniti una volta per contribuire insieme alla pace, e per prestarsi una mutua assistenza, sieno poi ritenuti dal timore, quando i particolari loro interessi cessano di essere in armonia con lo scopo comune, e non possono nè impedire che altri giunga a tale scopo, nè sciogliere la società.

Quanto ai modi di conseguire la sicurezza e la pace, il principale si è che vi sia una volontà unica di tutti. Ma questa unica volontà non può aver luogo, a meno che ciascuno non sottoponga la sua a quella di un altro, o a quella di una compagnia scelta, la cui volontà si riguardi come l' espressione della volontà generale. Questa sommissione della volontà privata si opera in virtù di un patto che obbliga ciascuno a non contraddire giammai la volontà generale. Nel tempo stesso l' individuo concede alla volontà generale un certo diritto sulle

sue forze e sulla sua fortuna, e siccome tutti gli altri fanno lo stesso, quegli che esercita la volontà generale ha una volontà abbastanza grande per poter poi costringere le volontà private de' particolari ad unirsi in una sola.

XII. Quella unione d' uomini dove le volontà particolari sono subordinate ad una volontà generale, chiamasi società civile, ovvero stato. Colui che esercita la volontà generale, ha il potere supremo o la maestà, ed è sovrano o reggente. Colui all' incontro la cui volontà è subordinata, si chiama suddito. Sino a tanto che non vi fu stato, ciascuno aveva il diritto di vegliare egli stesso alla sua propria sicurezza, e di risolversi secondo le sue mire relativamente a que' diritti che gli venivano contrastati. Ma tosto che lo stato è istituito, la spada della giustizia e della guerra, la decisione de' diritti litigati, il diritto di far leggi, la nomina de' magistrati, e l' esame de' dommi, stanno in mano a quegli che possiede il potere supremo. Appunto perchè il reggente è investito di un supremo po-

tere, egli è inviolabile, e senza responsabilità: non và soggetto alle leggi dello stato; e il poter suo non può nemmeno venir legalmente distrutto dal consenso unanime di coloro, che conclusero un patto per istabilirne le basi. Hobbes prova quest' ultima asserzione dicendo, che i cittadini avendo una volta sommessa la particolare volontà loro al sovrano, diventa ad essi impossibile di disporre della esistenza del reggente, o della volontà generale nello stato. Altronde la sperienza insegna che i sudditi non si accordano mai tutti a rovesciare una costituzione, e se un solo vi si opponesse, la costituzione dovrebb'essere rispettata. È dunque una proposizione arbitraria il sostenere che la maggiorità decide. Oltre a ciò, la rivoluzione non potrebbe farsi che tumultuosamente; ma ogni tumulto è una rivolta, e ciò lo rende contrario alle leggi. Finalmente è del tutto impraticabile che il sovrano stesso convochi il popolo per farlo decidere sulla dissoluzione di quel potere di cui fu da esso investito.

XIII. Tre sole specie di costituzioni vi ha, cioè democrazia, aristocrazia, e monarchia; attesocchè l'oligarchia non è diversa dalla aristocrazia, nè la tirannia dalla monarchia, e l'anarchia non forma uno stato. La differenza delle costituzioni non può provenire che da quella del numero delle persone, in mano alle quali il poter supremo è depositato. Ora, la potenza trovasi esercitata o da un sol uomo, o da una società di più uomini, e questa parimenti può esser composta o di tutti i cittadini, o di una parte soltanto. Ciò che chiamasi costituzione mista, è da Hobbes riguardata come una idea contraddittoria; perchè quando il poter supremo è ripartito per modo che le persone, che ne posseggono le parti isolate, possano agire in senso contrario le une delle altre, allora l'unità della volontà generale cessa di esistere nello stato.

Nella democrazia è necessario fissar epoche e luoghi per le convocazioni del popolo; imperocchè il corpo governante si trova in certo modo disciolto, quando

il popolo venga ad esser diviso, e le assemblee debbono succedersi abbastanza di frequente, acciò non possa negli intervalli accader nulla che ponga lo stato in pericolo. Del resto sotto il governo democratico ciascuno si obbliga co' suoi concittadini di ubbidire com' essi all' intero popolo; ma lo stesso intero popolo non è obbligato di nulla con alcuno.

L'aristocrazia trae l' origine sua dalla democrazia che in lei trasferisce i suoi diritti; ma qui vi ha la sua particolarità da osservarsi, ed è che gli aristocratici non fanno patto con gli altri cittadini di ubbidire alla aristocrazia, anzi non vi è cosa che obblighi nè verso alcun cittadino nè verso l' intero popolo. Anche gli Aristocratici debbono fissar tempi e luoghi determinati per adunarsi, e bisogna che le loro tornate non sieno troppo lontane, per timore che l' anarchia non subentri.

La monarchia deriva dal popolo, che concede ad un sol uomo il supremo potere. *Quod cum factum est*, dice Hobbes, *populus non amplius est persona una*,

sed dissoluta multitudo, quippe quae una erat virtute tantum summi imperii, quod jam a se in hunc transtulerunt. L' autorità sovrana trasmessa al monarca non lo obbliga dunque a nulla verso nessuno; perocchè ei riceve bensì il potere dal popolo, ma subito dopo il popolo cessa di costituire una persona unica, e quando non vi è più persona, cessa parimente ogni obbligazione verso di lei. La monarchia differisce dalla aristocrazia e dalla democrazia dall'essere in questa gli aristocratici o il popolo obbligati a fissar luoghi ed epoche per adunarsi e per deliberare sul governo dello stato; laddove il monarca esercita sempre immediatamente e dappertutto il supremo potere. Non essendo obbligato in nulla con nessuno, il re non può nemmeno offender nessuno, ancorchè possa egli pure come qualunque altr' uomo, come gli aristocratici, come l'intero popolo, commetter colpe contro le leggi naturali. Quando il monarca è stato eletto senza assegnar termine al suo dominio, può egli stesso destinare il suo successore;

perchè, siccome il popolo possedeva prima il supremo potere ch' egli cedette al sovrano, così il sovrano lo possiede attualmente e può trasmetterlo a chi gli piace. Ei dunque non solo ha il possedimento dell' autorità sovrana, ma anche il diritto di determinare la successione al trono. Ma il caso è differente quando il potere sia stato confidato al monarca per un tempo limitato; allora fa mestieri sapere, se il popolo si è riserbato il diritto di radunarsi a certe epoche, o nò: se la convocazione debba aver luogo prima che spiri il tempo, durante il quale il potere fu deposto nelle mani del re: o finalmente se il popolo voglia o no essere radunato secondo la volontà arbitraria del temporario sovrano. Ammettendosi che la nazione abbia accordata l' autorità suprema al re per tutto il corso della sua vita, senza nulla stabilire rispetto alla convocazione necessaria, per eleggerne un altro dopo la sua morte, in tal caso il popolo non è più una persona, ma una moltitudine dispersa, ed ogni individuo,

dopo la morte del sovrano può in virtù del suo diritto naturale mettersi alla testa di una fazione e impadronirsi del potere, quand'abbia i mezzi di riuscirvi. Perchè dunque lo stato non si disciolga per la morte del reggente, il dover del principe è quello di assegnare un luogo ed un'epoca per l'adunamento del popolo, onde la nazione proceda alla elezione di un nuovo monarca, dopo ch'egli cessi di vivere, o di destinarsi egli stesso un successore, di che nel caso di cui si tratta egli ha la libertà. Ma se il popolo ha preso qualche disposizione relativa all'assemblea generale che dee scegliere un altro sovrano dopo la morte dell' altro, tosto che il caso si verifichi la nazione rientra nel possesso del supremo potere, non in forza di un nuovo atto de' cittadini, ma di un diritto anteriormente stabilito. In fatto per tutto il tempo che il re morto regnò, l'autorità sovrana era una proprietà del popolo, della quale il principe temporario aveva l' uso o il possesso usufruttuario, non altro essendo allora il monarca che il primo delegato del

popolo. Finalmente se la nazione ha concesso al sovrano temporario il diritto di convocare a piacer suo le assemblee popolari, il potere del re è illimitato, e la persona del popolo interamente disciolta, perchè più non dipende dai cittadini di far che il popolo divenga un' altra volta il rappresentante dello stato, quando il monarca possessore dell' autorità sovrana vi si rifiuti. A nulla giova parimenti che il principe prometta di convocare le assemblee del popolo a certe epoche, perocchè dipende sempre dalla sua volontà arbitraria di mantenere o nò la parola; posciacchè non più esistendo la persona del popolo, a cui la diede non può aver più verso essa la menoma obbligazione. In tal circostanza il monarca temporario ha il diritto di prender per guida la sua volontà, quando si tratti di destinare chi gli debba succedere.

XIV. I sudditi non possono essere disimpegnati di quanto debbono al monarca fuorchè ne' casi seguenti: 1.° quando il principe abdica di sua piena volontà,

e non trasmette ad un altro il suo diritto all' autorità sovrana, ma vi rinuncia puramente e semplicemente, cosicchè ciascun cittadino rientra nello stato naturale; 2.° quando lo stato cade in poter di un nemico troppo forte per potergli resistere; perchè i cittadini non per altro fine creando lo stato che per quello di preservarlo dai nemici, e non essendo per altro vincolati verso il sovrano che per garantire la loro sicurezza, le obbligazioni loro cessano dal momento, che il principe non è più abbastanza possente per proteggerli; 3.° quando non vi ha erede del trono, caso che è soltanto possibile nella monarchia, e mai non accade nè nella aristocrazia, nè nella democrazia. I sudditi individui sono sciolti da tutti i doveri verso il sovrano, sì quando emigrano con suo permesso, sì quando sono da lui banditi. Spiega indi Hobbes il diritto del padrone su' suoi domestici, quello de' genitori sui figli, e il carattere del diritto patrimoniale, entrando in molte particolarità, che tralascio di riferire.

XV. Avvi un problema da sciogliersi, ed è: quale delle tre costituzioni, monarchica, aristocratica e democratica concorra meglio allo scopo dello stato, vale a dire alla conservazione della pace. Bisogna prima di tutto esaminare quai sieno i vantaggi che lo stato politico in generale offre sopra lo stato di natura. Nello stato di natura ognuno gode la più illimitata libertà, ma questa libertà indefinita non gli reca verun soccorso reale, perchè se egli può operare secondo la sua propria volontà, è pure esposto a quella degli altri: nello stato politico invece ognuno conserva la porzione di libertà necessaria per viver felice e tranquillo, e gli altri sono privati di una assai considerevole parte della loro, perchè non resti nulla a temerne. Nello stato di natura ciascuno ha un diritto su tutto, senza però potere considerar nulla come sua proprietà: nello stato sociale gode con tutta sicurezza della sua proprietà determinata. Le sole nostre forze ci proteggono nello stato di natura: nel politico invece siamo protetti dalle

forze di tutti. Nessuno nello stato di natura è sicuro dei frutti della sua industria, ma nello stato sociale non teme che gli sieno rapiti. Nello stato di natura regnano le passioni, il timore, la povertà, la solitudine, la barbarie, e l'ignoranza; lo stato sociale vede all'incontro dominar la ragione, la pace, la sicurezza, l'abbondanza, la sociabilità, l'eleganza, la scienza, e la benevolenza.

Delle tre costituzioni, monarchica, aristocratica e democratica, la prima è evidentemente la migliore. Per provarlo basterebbe, secondo Hobbes, il considerare che l'universo è retto da un solo Dio, che i più antichi popoli hanno preferito il governo monarchico a tutti gli altri, e accordato che la volontà dei loro sovrani avesse forza di legge, che la autorità patriarcale prescritta da Dio dopo la creazione era monarchica, e finalmente che tutte le altre costituzioni si compongono dei frammenti dell'altra. Tuttavia confessa Hobbes tutti codesti argomenti istorici non offrono prove sufficienti in appoggio della sua proposizione; ond'è che

cerca mostrarne l'evidenza col paragone de' vantaggi e de' danni che accompagnano ciascuna delle tre forme di governo. Se un solo individuo regna in monarchia, non è questa una circostanza che si possa riguardare come un difetto della sua costituzione. *Exceptionem hanc contra unum suggerit invidia, dum vident unum habere, quod omnes cupiunt.* Quelli che biasimano la monarchia per questa ragione, non sarebbero nemmeno contenti della aristocrazia, se non fossero del numero degli aristocratici. All' uomo dunque, e non all' unità, va applicato il rimprovero; ma ora trattasi di decidere se il governo di un solo procuri ai cittadini più vantaggi che quello di molti.

La conseguenza più oppressiva del deposito dell' autorità nelle mani di un solo si è che il monarca, oltre le imposte pubbliche di cui abbisogna per giugnere allo scopo dello stato, può anche esigerne altre, per arricchire i suoi figli, i parenti, i favoriti. Ma questo peso è più sopportabile nella mo-

narchia che nella democrazia. Sotto il governo monarchico uno solo cerca di arricchire i suoi; laddove nella democrazia tutti i demagoghi, de' quali ogni giorno sorge un nuovo, tiene la stessa mira. Il monarca può accordare posti civili o militari alle sue creature, e manifestar loro il suo favore, senza che ciò nulla costi al popolo; in democrazia troppa gente vi ha da soddisfare, e tutti i giorni ve n' ha un nuovo, per arricchire i quali bisogna opprimere gli altri cittadini. Il monarca può spesso favorire uomini indegni, ma in moltissime occasioni non è tale l' intenzion sua; in democrazia i demagoghi agiscono sempre così, e lo fanno con premeditazione, perchè l' interesse loro lo esige.

Lo stato sociale presenta anche il grande inconveniente, che i cittadini debbono sempre temere di essere spogliati innocentemente de' beni, libertà, e vita loro pel monarca, quand' egli immolar voglia una vittima alle sue passioni o a quelle degli altri. Quando ciò avviene, la colpa è del sovrano e non della co-

stituzione, perchè i delitti di un Nerone non fanno essenzialmente parte della monarchia. Oltre a ciò vi ha sempre meno innocenti condannati, quando regna un solo, che quando domina l'intero popolo. Il re infierisce contro i cattivi consiglieri, o contro coloro, i cui discorsi e fatti sieno immediatamente contrarj alla sua volontà, di maniera che la sua collera raramente si estende oltre gli uomini investiti di alte cariche, i cortigiani, i grandi, e i ricchi, che fermano l'attenzione sua, mentre la maggiorità degli individui del popolo giugne facilmente a sottrarsene. Puossi dire generalmente, che la crudeltà del sovrano si esercita unicamente sugli ambiziosi. Ma in democrazia vi ha tanti Neroni quanti son gli oratori e i demagoghi, i cui discorsi insinuanti adulano bassamente il popolo. Ognuno di loro può diffatto quanto l'intera nazione, e se alcuni mossi da odio o da particolare interesse opprimono o fanno perire un cittadino innocente, i suoi confratelli li preservano in certo modo dal castigo col loro silenzio, poi-

chè avranno essi pure un' altra volta in analoghi casi bisogno di essi. Convien pure riflettere che in un reggime democratico, evvi un conflitto perpetuo di fazioni, per cui, quando i capi di un partito hanno il vantaggio, tiranneggiano gli altri, e privano i capi del partito contrario de' loro beni, libertà, e vita, onde non aver più a temere di essi.

Alcuni hanno preteso essere la democrazia preferibile alla monarchia, perchè vi è più libertà in quella che in questa. Se per libertà si intende l' andar esente dalle leggi del popolo, essa non è maggiore nella democrazia che nella monarchia; anzi generalmente non trovasi in veruno stato; ma se consiste a non aver nello stato che leggi assolutamente necessarie per la conservazion della pace, non si può sostenere che la monarchia ne offre meno della democrazia, poichè que' due governi sono del pari compatibili con siffatta libertà. La maggior parte di coloro che riclamano per se la libertà nello stato, non aspirano realmente che a dominar gli altri, e ciò è loro più

facile in un reggime democratico che sotto una costituzione monarchica, cosicchè il proprio loro interesse è quello che unicamente li impegna a preferire il primo di codesti due generi di governo. Tuttavia la ragione, per cui nella democrazia gli individui riescono sì facilmente ad assoggettare e tiranneggiare i loro concittadini, locchè è impossibile o almen più difficile in monarchia, dee far considerare quest' ultima come una costituzione migliore e preferibile.

È vero che la democrazia presenta un lato seducente; poichè in essa tutti i cittadini prendono parte agli affari pubblici. Qualora palesino apertamente la loro prudenza, le cognizioni e l'eloquenza, possono aprirsi il calle agli onori ed alla celebrità; di che Hobbes conviene. Ma dall' altro lato la democrazia ha l'inconveniente che i cittadini più ragionevoli ed illuminati sono in più casi obbligati di cedere al popolo condotto da demagoghi ignoranti ma arditi; che la diversità d' opinione relativamente agli affari politici occasiona violenta inimicizia

tra' i particolari; e che i cittadini sono nella necessità di trascurare i loro lavori ed affari domestici. Potersi tener lontano dalle discussioni politiche è ivi spesso tanto plausibile quanto il rimaner ozioso spettatore di un combattimento, anche allora che si abbiano forze bastanti per prendervi parte.

Fa d'uopo eziandio aggiungere una quantità di cause, che esercitano un' influenza perniciosa sull' andamento delle deliberazioni politiche in uno stato democratico, e sui risultamenti di esse. La maggior parte de' cittadini non s' intende per nulla de' bisogni pubblici, de' rapporti interni ed esterni dello stato, delle misure che la sperienza insegna prendere in certe occorrenze, e della maniera con che giova il meglio di eseguirle, ovvero hanno di tutti questi oggetti una imperfetta ed erronea conoscenza. Eppure in democrazia compongono la maggiorità; ond' è che accade spesso che si prendano decisioni sommamente pericolose pel bene della repubblica. Altronde le proposizioni da farsi

al popolo non possono essergli comunicate che per via di discorso, in cui ciascuno per ottenere i suffragi tenta tutti i mezzi possibili di seduzione. Scopo della eloquenza si è il rappresentare il bene e il male, l' utile ed il nocevole, l' onorevole e il vergognoso, più in grande o più in piccolo che realmente non sono, ed anche di dare alla giustizia l' apparenza della ingiustizia, o viceversa, secondo che gli interessi dell' oratore lo esigano. Occorre più volte che i discorsi affascinino gli occhi della moltitudine, la qual poscia nelle sue azioni ubbidisce assai meno ad una convinzione ragionata che alla immaginazione ed alla passione fatta giuocare dall' oratore. Le stesse pubbliche deliberazioni in mezzo alle assemblee del popolo sono pure la fonte ordinaria delle fazioni, che danno luogo a guerre civili. Se una fazione arriva a prender vantaggio, l' altra, che crede sprezzata e derisa da lei la sua politica sagacità, non risparmia nulla per impedire o ritardare la reale esecuzione del suo disegno, affinchè lo stesso disegno

paja essere stato poco saviamente pensato. Se in una assemblea popolare un partito è vincitore, l'altro spera levargli la vittoria di mano nella prossima convocazione: fannosi quindi le opportune disposizioni per riuscir nell'intento, formansi particolari combriccole, cercasi di aumentare il numero de' partigiani che hanno voce deliberativa, e l'oggetto di tutti questi intrighi non è già il ben pubblico, ma soltanto l'ambizioso desiderio che una fazione divenga dominante. Da ciò naturalmente risulta, che quando il potere legislativo è lasciato alle assemblee popolari, nessuna legge è fissa, ma tutte variano continuamente, secondo che l'una o l'altra fazione predomini: *Leges ibi, tamquam super undas, huc illuc fluctuant.* Finalmente le assemblee popolari hanno pure il difetto che lo stato e la situazione di una nazione non puonno giammai rimaner sepolte nell'ombra del mistero, non che le risoluzioni da essa prese, e le misure che trova bene di adottare; cosicchè uno straniero sa ciò che una repubblica può

e vuole, o non può e non vuole, come quello stesso popolo che la costituisce; eppure le più volte giova moltissimo che il nemico non sappia alcune misure, fuorchè nel momento che si eseguiscono.

Tutti codesti difetti della democrazia non si hanno nel governo monarchico. Oltre a ciò l' utile o il danno di una costituzione dipende meno da quegli su cui l' autorità dello stato riposa, che dagli altri che esercitano l' autorità. Per questa ragione uno stato può essere ben governato, allora pure che il monarca sia una femmina, o un fanciullo, purchè i ministri sieno integri e probi. Del resto la monarchia più assoluta è la migliore di tutte, come è facil convincersene dal fatto, che non solamente i re, ma anche gli aristocratici e le repubbliche in tempo di guerra confidano ad un generale un potere illimitato sugli eserciti, perchè ben sanno che ciò conduce più agevolmente allo scopo finale della guerra. E cosa sono molti stati, fuorchè altrettanti campi messi gli uni dinnanzi agli altri,

di cui i re sono i generali, e che si trovano continuamente in istato di guerra, a meno che non convengano insieme di un armistizio di corta durata, al quale si è convenuto di dare il nome di pace?

Se dunque è necessario per la conservazione di un popolo che i cittadini sieno sommessi ad un uomo o ad un senato, prudenza vuole che si rimetta il potere nelle mani di chi ha interesse egli pure che lo stato sia felice e fiorente. Si ottiene una tal condizione, allorchè la corona è ereditaria, perocchè il monarca considera il popol suo come sua eredità, facendo ciascuno ogni sforzo per conservare un bene di questa specie. Pochi esempi si hanno di sovrani che in una monarchia ereditaria abbiano privato un suddito innocente de' suoi beni e della vita per solamente soddisfare un capriccio tirannico, laddove i governi aristocratici e democratici ne sovrabbondano. La conclusione del paralello tra le diverse costituzioni è dunque, secondo Hobbes, interamente in favore della monarchia.

Il filosofo si incomodò pure a scrivere un particolare capitolo per dimostrare con la Bibbia alla mano la real preminenza della monarchia sulla democrazia.

XVI. Le particolarità che Hobbes và sviluppando in punto alle massime sediziose ed alle altre cause che possono suscitar la rivolta contro i sovrani, qualificano perfettamente le idee ch'egli ebbe del diritto pubblico. Nel numero delle massime sediziose egli registra le seguenti:

Il giudizio del bene e del male, del giusto e dell' ingiusto, dipende individualmente dai sudditi, e non è fissato nè dal monarca nè dalle leggi. Diffatto lo stato non conosce nè bene nè male, nè giusto nè ingiusto. Se dunque i sudditi pretendono avere il diritto di giudicarne a lor modo, allora si erigono in sovrani, e lo stato non può più sussistere.

I sudditi non peccano quando obbediscono al sovrano, anche se ingiusti ne sieno gli ordini. Peccare è lo stesso che operare contro la propria coscienza, perchè chi così opera disprezza

la legge naturale della ragione. Ma, soggiunge Hobbes, conviene qui stabilire una distinzione. Io pecco quando faccio una cosa che io riguardo come un peccato mio proprio; ma se la considero come peccato di un altro, posso benissimo farla senza commettere io un peccato. Se dunque il sovrano mi comanda di far cosa che sia peccato, il peccato è di chi la comanda, mentre io personalmente non pecco nel caso di eseguire il comando. Se, per esempio, prendo servizio militare nello stato, ancorchè io sia convinto che la guerra è ingiusta, io però non commetto ingiustizia, ma ingiustamente opererei se allora mi astenessi di servire durante la guerra, e se mi arrogassi il diritto di giudicare in materia di bene e di male.

È lecito di uccidere un tiranno. Non solo i moderni teologi, ma anche tutti gli antichi scrittori predicano questo domma, che tuttavia non è meno assolutamente falso, e che guida per diritta linea alla ribellione. Il tiranno o regna leggittimamente o no. Se no, egli è un

nemico, che si ha il diritto di far perire; ma allora dee farsi quistione della uccision del nemico, non di quella del tiranno. Nel primo caso si domanda se sia possibile provare che il sovrano sia tiranno, dappoichè il giudizio del bene e del male dipende esclusivamente da lui, e non ispetta in verun modo ai sudditi. Questa massima è pericolosissima per lo stato, e spezialmente per un governo monarchico, perchè espone qualunque re, sia buono o cattivo, ad essere assassinato da un de' suoi sudditi che lo credesse tiranno benchè nol fosse.

Il sovrano è soggetto come tutti gli altri alle leggi sociali. Si è di sopra bastantemente mostrato il contrario, poichè lo stato non può a nulla obbligarsi nè verso se medesimo, nè verso ciascun cittadino individualmente; e perchè ciò che qui è vero rispetto allo stato debbe necessariamente applicarsi anche al sovrano. Questa massima altronde non può conciliarsi con lo stato, atteso che attribuisce anche ai sudditi il potere di giudicare ciò che sia giusto o ingiusto. E in

fatto, quando si adotti, i sudditi soli puonno decidere se una azion del sovrano sia conforme o contraria alle leggi; ma con ciò appunto si distrugge l'obbligazione in cui sono tutti i cittadini di obbedire, perchè qualunque ordine del re potrebbe da essi riguardarsi come una infrazione alle leggi.

Il potere sovrano può esser diviso. È questa una delle più perniciose massime per lo stato. La maniera colla qual vuolsi dividere l'autorità sovrana presenta varie differenze. Alcuni la dividono in modo che accordano ai cittadini l'amministrazione suprema di tutti gli affari relativi alla conservazione della pace o de' beni della vita attuale, e ad altri quella di tutto ciò che concerne la salute dell'anima. Ma risulta da ciò che le leggi di questi sono contrarie a quelle de' primi. Se, per esempio, il clero ordina di non ubbidire ad un principe, e minaccia le pene dell'inferno a quelli che si conformeranno alle sue leggi, il contrasto che ne deriva produce la rovina e l'annientamento dello stato. Altri vogliono che

si dia al principe il diritto di far la guerra o la pace, ma non quello di stabilire le imposte, il quale vuolsi riserbato ad altra persona o ad altro corpo dello stato. E questa istituzione affievolisce essa pure tutta la forza dello stato, attesocchè la pace pubblica non si può mantenere senza danaro, e il diritto di far la guerra e la pace senza l'altro di domandare il danaro non sarebbe che un vano titolo per un principe.

Ogni cittadino gode senza restrizione il possesso de' suoi beni, e ciò esclude ogni diritto dello stato sui beni medesimi. Falsa e sediziosa è questa massima. Chi ha un padrone non ha proprietà indipendente, e lo stato è il padrone di tutti i cittadini che ne fanno parte. Prima dello stato, nessuno aveva un diritto particolare di proprietà, e tutte le cose appartenevano in comune a tutti, per conseguenza ogni proprietà particolare trae l'origin sua dallo stato. Ciascun cittadino ha rinunciato al suo diritto comune in favor dello stato, che gli accorda poscia tanto diritto di proprietà

quanto giudica convenevole. Quando lo scopo dello stato lo esige può questo riprendere o limitare il diritto di proprietà concesso ai cittadini. Allorchè la massima, di cui parliamo, domina presso un popolo, ella induce i sudditi a rifiutar di pagare le pubbliche contribuzioni, li rende malcontenti, li fa mormorare, e li dispone alla rivolta; laddove la misura contraria ispira riconoscenza verso lo stato che permette loro il libero uso delle proprietà praticolari, salvo le restrizioni che la di lui sicurezza l'obbliga di imporre.

Hobbes espone eziandio più altre cause che dispongono i cittadini a ribellarsi contra i sovrani. Gli uomini non sanno abbastanza distinguere il popolo dalla moltitudine. Il popolo è una persona che ha una volontà ed una azione, qualità che non si può accordare alla moltitudine. Il popolo governa in ogni stato qualunque, anche nel monarchico, perchè allora manifesta la sua volontà per mezzo di quella di un sol'uomo; ma la moltitudine si compone di sudditi. In

aristocrazia ed in democrazia gli individui costituiscono la moltitudine, ma il loro rassembramento è il popolo. In monarchia i sudditi sono la moltitudine, e il re, per quanto questa idea paja paradossale, è il popolo. Ma comunemente si dice di un gran numero d'uomini, come se fosse il popolo, vale a dire lo stato, e dicesi che lo stato (cioè il popolo) si è ribellato al re: cosa assolutamente impossibile: e che il popolo vuole o non vuole una cosa, la qual vogliono o non vogliono alcuni spiriti irrequieti, inasprendo così una moltitudine contro il popolo.

Le ribellioni nascono anche dal peso troppo gravoso delle imposte, qualunque sia da un altro lato la giustizia o necessità di esse. Nulla è più duro all'uomo che la povertà; ond'è che quando i cittadini cadono nell'indigenza e sono ridotti alla mendicità per loro indolenza o per le loro dissipazioni, cioè per propria colpa, accusano per lo più la cattiva amministrazione dello stato, e soprattutto l'esorbitante carico delle imposi-

zioni. Ma rifletter dovrebbero che nello stato di natura non avrebbero nessuna proprietà assicurata, e che per procurarvisi qualche cosa sarebbero obbligati a venir alle mani nel tempo stesso con un nemico: Nello stato sociale all' incontro il sovrano garantisce le proprietà, e risparmia ai cittadini la pena di battersi contra i nemici loro. Le imposte altro non sono che un salario destinato a coloro de' quali il principe è astretto adoperare le forze per conseguire lo scopo della società: ma i cittadini per lo più non vi pensano, e dalle contribuzioni che loro si impongono, traggono un pretesto di rivoltarsi, ancorchè tal pretesto sia sempre ingiusto.

Anche da una terza causa nascono le rivolte, che è l'ambizione de' particolari, e principalmente di quelli che vivono in seno agli agi ed all' ozio, e non hanno necessità di estenuar le sue forze per procurarsi di che soddisfare ai più pressanti bisogni della vita. Costoro si danno a percorrere e istudiare gli storici, gli oratori, ed i politici, e credono poi di

possedere i talenti e le cognizioni necessarie per governare lo stato. Ma siccome non tutti realmente hanno le cognizioni che si figuran di avere, e siccome, dato pur che ne fossero veramente provvisti, non tutti perciò potrebbero ottener cariche, ne risulta che un grandissimo numero trovasi necessariamente negletto. Questi adunque pensano di aver ricevuto un' offesa, invidiano i preferiti, e fanno ciò che possono per rendere odiose le misure de' magistrati, ond' eccitare contro essi una rivolta, nella quale sperano trovare il modo di appagare l' ambizion loro.

La speranza di vincere è una cagion di rivolta che molto si accosta all' ambizione. Per quanto poco disposti sieno gli uomini alla pace ed alla conservazione di una certa forma di governo, e per quanto sia realmente o in senso loro tirannico il dominio del sovrano, non si ribellano mai sin che non abbiano speranza di vincere, o che non si sentano abbastanza forti. I malcontenti dissimulano le loro opinioni e sopportano lo

stato loro per timore di non peggiorarlo. Quattro condizioni ci vogliono per produrre la speranza di vincere: numero di malcontenti sufficiente a far fronte alla autorità, armi, vicendevole confidenza gli uni negli altri, e un capo cui tutti di buon grado ubbidiscano, ancorchè non lo risguardino per sovrano. Ove queste quattro condizioni esistano, più non abbisogna che una lieve scintilla, e l' incendio della rivolta si manifesta da tutti i lati.

XVII. Le massime sediziose e le cause di rivolta accennate da Hobbes danno luogo a determinare le regole di diritto pubblico e di politica, che debbono dirigere i sovrani nell'amministrazione dello stato. Conviene distinguer bene i diritti del sovrano potere dall' esercizio del potere medesimo. Possono è vero, i diritti ed il potere trovarsi uniti in una sola persona, ma può anche il reggente riservare a se il diritto, e confidar l' esercizio ai magistrati. I doveri del principe, quand' egli fà uso dell' autorità sovrana, sono tutti compresi nella seguente mas-

sima: *Salus populi suprema lex*. Benchè il monarca non sia sottoposto alle leggi, è però dover suo di ubbidire alla ragione, ed alla legge naturale e divina. Essendosi istituiti gli stati con mire pacifiche, e dipendendo la prosperità del popolo dalla pace, quel principe che abusasse del sovrano potere opererebbe contro la legge pratica naturale; e siccome le leggi tendono alla pubblica prosperità, così il sovrano dee solo aver di mira il bene del maggior numero, e non quello di tutti e di ciascuno. Le leggi non fanno mai pesare un male sopra un individuo, a meno che ciò non sia colpa di lui, o per effetto del caso, e giova agli altri cittadini che quando un di essi commette un delitto, le leggi gliel facciano espiare.

Per salute pubblica si intende non solo la conservazion della vita de' cittadini, ma anche la prosperità loro: perchè gli uomini si sono volontariamente uniti in corpo di stato per goder quindi quella dose di prosperità, cui lice loro di aspirare. Il sovrano pertanto opererebbe pa-

rimenti contro la legge naturale pratica se non corrispondesse alla confidenza di coloro che gli hanno trasmessa l'autorità, e se non vegliasse, per quanto col mezzo delle leggi è possibile, alla sicurezza e prosperità de' cittadini; anzi diversamente facendo non si conformerebbe nemmeno al proprio interesse, il qual vuole che i cittadini costituiscano un popolo energico e fortunato; locchè sarebbe loro impossibile, se le leggi non favorissero il conseguimento di tali resultati, e molto più se vi frapponessero ostacoli.

Quanto alla salute eterna il sovrano deve primamente aver molta cura della opinione che il popolo si forma della Divinità, e del culto adottato nello stato. Ciò supposto, si può domandare se il monarca non opererebbe contro la legge naturale, non lasciando insegnar dommi o professare un culto ch' ei fosse convinto essere proprj ad assicurare l'eterna salute, e permettendo il contrario. In quest' ultimo caso le sue azioni sarebbero in contraddizione diretta con la sua coscienza; e in vece della eterna salute

de' cittadini vorrebbe l' eterna dannazion loro. *Difficultatem autem hanc*, soggiunge Hobbes, *in medio relinquemus*.

Le condizioni della salute temporale de' cittadini a quattro precipui capi si restringono, cioè: resistenza ai nemici esterni, conservazione della tranquillità interna, arricchimento de' cittadini per quanto la pubblica sicurezza può comportarlo, e uso di una libertà che non pregiudichi ad alcuno. Non può il principe fare per la prosperità de' cittadini nulla di più di quello che in queste quattro idee si contiene.

Per difendere i cittadini contro i nemici esterni bisogna che il sovrano conosca i rapporti esteriori del suo impero, e cominci dal mettersi in guardia per quanto i rapporti stessi lo esigano. Diffatto lo stato delle nazioni, relativamente tra loro, è sempre uno stato di natura e per conseguenza ostile. Anche quando le reciproche loro inimicizie son terminate, più tosto che pace, hassi a dire sospension d' armi. Un popolo osserva sempre il contegno e i movimenti di un altro, e

giudica della propria sua sicurezza non già dal trattato con esso conchiuso, ma dalle diligenze e misure che vede adoperate e prese dall' altro. La difesa dello stato obbliga dunque necessariamente a tenere le spie, che ne osservino i rapporti esteriori e ne informino il sovrano. Tal è particolarmente l' incarico degli ambasciadori che le nazioni reciprocamente si inviano. Ma l' armamento dello stato consiste a preparare, prima che si avvicini il pericolo, l' esercito, le armi, la flotta, le fortezze, e le somme di danaro sufficienti. Di ciò dunque bisogna occuparsi in tempo di pace. Cominciare ad armare lo stato allora solo che ha già sofferto uno scacco, egli è fare come que' campagnuoli, di cui parla Demostene, che, non avendo nozione alcuna dell' arte della guerra, coprono con lo scudo una o altra parte del corpo, dopo che essa fu colpita quando non era protetta. Altronde ogni specie di armamento è allora troppo tarda, ed il nemico s' impadronisce facilmente dello stato.

La conservazione della tranquillità in-

terna esige precauzioni anche maggiori, a cagione della quantità delle occasioni che si uniscono per turbarla. Giova sopra tutto inculcare ai cittadini, mentre son giovani, i principj di una vera e saggia politica; di che hassi a confidare la principal cura alle accademie. Quando i giovani imparano nelle scuole le giuste massime del diritto pubblico, le spandono poi nella intera massa del popolo, il quale va formandosi a poco a poco ragionevoli idee in politica. Convien pure che lo stato ripartisca le imposte egualmente. Ma questa eguaglianza nella maniera di concorrere ai pesi pubblici non consiste nel fare che gli individui paghino tutta una egual somma di danaro, ma sì che ciascuno contribuisca in ragion de' suoi beni, o della protezione che ottien dallo stato per assicurarsene la proprietà. È vero che tutti i cittadini godono della pace che lo stato garantisce, ma la prosperità che lo stato procura col mantenere la pace non è eguale per tutti gli individui, perocchè alcuni acquistano maggior bene degli altri, e molti ne

consumano più di cert' altri. Nasce da ciò la questione, se i cittadini debbano contribuire ai pubblici bisogni in proporzione de' loro acquisti o de' loro consumi, cioè se si hanno a tassar le persone in modo che ciascuna paghi secondo l'estensione de' suoi beni, ovvero le cose, cosicchè ciascuno contribuisca a proporzione di quel che consuma. Se si ammette il primo modo, egli è chiaro che quelli che hanno acquistata una stessa fortuna, non possedono però sempre un eguale ricchezza, perchè uno è economo, e l'altro prodigo, e perchè, sebbene entrambi godano egualmente del benefizio della pace pubblica, non si trovano però in un rapporto identico co' bisogni dello stato, poichè uno conserva per quei stessi bisogni i beni che possiede, mentre l'altro non li conserva. Se all'incontro si tassano le cose, ciascun paga ciò ch' egli deve allo stato senza avvedersene, e nel tempo medesimo che consuma la sua fortuna. Non si può dunque mover dubbio che la tassa personale basata

sulla fortuna (1) di ciascuno non sia ingiusta e contraria al dovere del sovrano, laddove quella posta sulle cose e proporzionata al consumo è giusta.

Potendo l'ambizione de' cittadini divenir funesta alla tranquillità pubblica, perchè vi sono alcuni uomini che si credon più saggi che quelli incaricati del governo, e non possono manifestare la saggezza loro se non con azioni dannose alla amministrazion dello stato, il sovrano dee parimenti prendere le convenienti misure per prevenire gli effetti dell'ambizione de' caratteri inquieti e facinorosi. È impossibile levar dagli uomini l'ambizione, nè il principe ha pur da tentarlo; ma egli può, facendo un prudente uso de' premj e de' castighi, finir di persuadere i cittadini che non si entra nella via degli onori calunniando il governo, ammutinando la canaglia, o eccitando lo

(1) Non si accigliano i puristi della lingua italiana perchè io adotti questa parola, che essi chiameranno un gallicismo. Se usassi qui le voci di stato, possessi, condizioni, agj, e simili, non renderei l'idea sì esattamente come parmi che si renda dalla voce complessiva di fortuna. *Il Trad.*

spirito di fazione, ma che a quelli conduce direttamente una condotta del tutto contraria. Buoni cittadini son quelli che osservano le leggi dello stato; accordandosi ad essi le dignità, e punendo invece o disprezzando i sediziosi e i faziosi, allora i cittadini porranno l' ambizion loro piuttosto ad ubbidire che a resistere al governo. *Accidit tamen aliquando*, dice Hobbes, *ut*, *sicut equo propter ferociam*, *ita civi contumaci propter potentiam blandiendum sit. Sed ut illud sessoris, ita hac imperatoris jam pene excussi est.* Del resto egli è quasi inutile il dire che, essendo il sovrano obbligato a tener in freno i cittadini turbolenti e intriganti, dee molto più guardarsi di lasciar sussistere una fazione liberamente e impunemente.

L' industria e l' economia sono assolutamente necessarie per arricchire i cittadini. Le naturali produzioni del suolo vi contribuiscono, e in certi casi le spedizioni militari; nondimeno è cosa regolare che la guerra diminuisca la fortuna de' cittadini anzi che accrescerla. Il so-

vrano dee dunque favorire da un lato l' industria, e principalmente l' agricoltura, l' economía rurale, la pesca, le arti, le manifatture e il commercio sì di terra che di mare, e dall' altro stabilire i limiti al lusso, acciò non degeneri in sfrenata licenza.

Generalmente parlando, bisogna che il sovrano non inciampi di troppo con le leggi le azioni de' cittadini, nè che accordi loro soverchia libertà, essendo questi due estremi egualmente funesti allo stato. Il numero delle leggi non dee dunque andare al di là di quanto è necessario alla salute pubblica. E perchè gli uomini agiscono per lò più secondo l' interesse naturale o i suggerimenti della ragione, che secondo le leggi, tanto più che, quando queste sono troppo moltiplicate, diventa impossibile di bene stamparle nella memoria, non può non accadere che, quando si fanno leggi superflue, i cittadini le violino in moltissimi casi senza pur volerlo o avvedersene. Allora dunque si puniscono benchè innocenti, e ciò rende loro odiosa la podestà legi-

slativa. All' incontro se i cittadini godono una libertà troppo grande, questa degenera in licenza, la quale può divenire pericolosa sì allo scopo come alla esistenza dello stato.

Essenzial parte della libertà accordata ai cittadini si è che non abbiano a temere altri castighi che quelli che preveder possono o aspettarsi per le loro contravvenzioni agli ordini o pe' loro delitti. Questo intento si ottiene quando le leggi non specificano veruna pena, o quando il sovrano non ne inflige di più rigorose di quelle dalla legge prescritte. Se non si determina legalmente veruna specie di castigo, colui che viola per la prima volta la legge, teme una pena arbitraria, e rispetto a questa il dovere del sovrano è di non fare attenzione al delitto, ma di considerare al vantaggio che la pena inflitta alla azione illegale può produrre in avvenire. Se invece la legge ha stabilite le pene, il re disubbidirebbe alla legge naturale rendendole più afflittive. Nondimeno sarebbe anche imprudenza il mitigarle, massimamente quando

si applicano ad individui, e molto più se un colpevole qualunque venisse esentuato dalla pena: imperocchè in ambi i casi la legge perde la sua forza.

XVIII. La teoria che dà Hobbes della legislazione, contiene diversi paradossi, perocchè egli vi si attiene con egual rigore come a' suoi principj di diritto pubblico. Ei divide le leggi secondo la differenza della origine loro in divine ed umane. Le prime o sono naturali, ossia morali, o son positive. Leggi naturali son dette quelle che Dio ha svelato a tutti gli uomini colla sua eterna parola, cioè con la ragione. Leggi positive son quelle che Dio ha fatto conoscere per mezzo della parola profetica, di cui si valse per parlare com' uomo agli uomini; quai sono le leggi ch' ei diede al popolo Ebreo, e che sono obbligatorie soltanto per esso. Le leggi divine naturali concernono o individui isolati, o popoli interi, o stati; quindi due diritti si distinguono, il naturale e quel delle genti, benchè entrambi contengano le leggi stesse. Le leggi umane sono tutte

civili, perocchè fuori della società lo stato dell' uomo è uno stato di libertà assoluta, nel quale nessun individuo è soggetto all' altro, e non vi sono altre leggi che i precetti della ragione, che traggono l' origin loro da Dio. Anche le leggi civili possono dividersi, giusta la diversità degli oggetti loro in sacre e temporali. Le prime si siferiscono alla religione, cioè alla adorazione di Dio ed alle cerimonie; le altre son relative ai rapporti che i cittadini hanno con lo stato in generale.

Il legislatore ha due oggetti; quello di giudicare, e l' altro d' astringere i cittadini a rispettare i suoi giudizj ed a conformarvisi. Quindi la legislazione civile abbraccia due parti, una distributiva, l' altra vendicativa: la prima decide del diritto di ciascuno, in modo ch' ei sappia ciò che ha, e ciò che dee fare. L' altra stabilisce le pene incorse dai contravventori alla legge. Ogni legge è al tempo stesso distributiva e vendicativa; perocchè invano ordinerebbe il legislatore o vieterebbe alcuna cosa, se non assicu-

rasse l' esecuzione dell' ordine e l' osservanza del divieto con pene pronunciate in caso di contravvenzione.

La legge naturale proibisce la violazione dei trattati; per conseguenza prescrive l' osservanza di tutte le leggi civili; perocchè quando i cittadini sono obbligati di ubbidire, anche prima di sapere ciò che loro sarà comandato, sono anche tenuti di ubbidire senza restrizione. Donde risulta che nessuna legge civile può contraddire la legge naturale, quand' essa non sia *in contumeliam Dei*; non essendo lo stato, rispetto a Dio, *sui juris*, e non potendo dar leggi in proposito. Quindi, sebbene la legge naturale proibisca il furto, l' adulterio, ec., quando la legge civile comanda codeste azioni, elle sono civilmente permesse, e non puonno venir considerate come delitti, vale a dire che le idee che vi si applicano, cangiano interamente. I Lacedemoni, che permettevano legalmente ai giovani di rubare, dichiaravano anche proprietà del ladro la cosa rubata.

Una azione non diventa delitto se

non quando viola la legge. Una legge non può in uno stato essere emanata che dal sovrano, e nessuno può essere sovrano senza l' approvazione e il consenso de' cittadini. Quindi Hobbes pone la seguente questione: È egli delitto il bestemmiare, il negar l' esistenza di Dio, e dire che egli non regge il mondo? Un ateo risponderà di non aver mai sottoposta la sua volontà a quella di Dio, perocchè non ammette l' esistenza della Divinità, e se l' opinion sua fosse erronea non può mettersi che nel numero de' peccati per demenza o per ignoranza, i quali non si ha il diritto di punire. Conviene Hobbes che l' ateismo appartiene alla classe de' peccati per demenza, de' quali è il maggiore e il più pericoloso, ma trova assurdo che si pretenda iscusarlo con la demenza e l' ignoranza. L' ateo è punito o immediatamente da Dio, o dai re sotto il dominio della Divinità. I re lo puniscono non come un suddito che contravvenga alle leggi, ma come un nemico dello stato, perchè non vuole ammetter le

leggi, cioè lo puniscono secondo il diritto di guerra, come furon puniti i giganti che combatterono contro il cielo. In fatto coloro che non sono soggetti nè ad un capo comune, nè l'uno all'altro, sono sempre nemici gli uni degli altri.

Un cittadino che si sottrae all'ubbidienza verso il patto sociale generale che ha contratto cogli altri cittadini, rinuncia con ciò appunto all'ubbidienza verso tutte le leggi civili. Questo è il delitto che chiamasi di lesa maestà. Lo commette effettivamente quel cittadino che intraprende o cerca intraprendere atti di violenza contro le persone che hanno fra le mani il governo, o che ne eseguiscono gli ordini: tali son, per esempio, i traditori, i regicidi, i ribelli, e i disertori in tempo di guerra. Si commette il delitto di lesa maestà in parole, quando si nega assolutamente che i cittadini sieno obbligati di obbedire al sovrano, o quando si pretende che il re non abbia il diritto di fare a sua volontà la pace e la guerra, di far leve d'uomini,

di stabilire le imposte; di deporre i magistrati, di promulgare le leggi, di giudicare le liti, e di infliger le pene: perocchè uno stato non sussisterebbe ove il sovrano non avesse tutti questi diritti. Il delitto di lesa maestà è una trasgressione della legge naturale, e non della legge civile, poichè l'obbligazione de' cittadini all'ubbidienza verso il monarca va innanzi a tutte le leggi civili, le quali prendono da essa tutta la forza. Nondimeno le leggi civili possono annoverare tra i delitti di lesa maestà alcune azioni, che per se medesime non lo sono. In fine questo delitto offendendo, a parlar propriamente, la legge naturale, ne segue che chi se ne rende colpevole, debb'essere punito, non secondo il diritto sociale, ma secondo il gius naturale, come nemico dello stato.

XIX. Se nello stato vi è un uomo sovrano, Dio è il sovrano dell'universo. Il diritto pel quale Dio impon leggi e governa, si fonda sulla sua irresistibile onnipotenza. Ogni diritto sugli altri è naturale, o è l'effetto di un patto. Il

patio dà origine al diritto civile. In natura tutti hanno un diritto su tutti, di maniera che ciascuno ha quello di regnare sugli altri. Ma il mutuo timore ha distrutto fra gli uomini questo diritto. Suppongasi però che un uomo sorpassi tutti gli altri in potenza siffattamente, che anche adunando tutte le forze loro non sieno in istato di resistergli, non vi avrebbe per lui veruna ragion sufficiente di rinunciare al diritto naturale ch' egli ha di dominar tutti gli altri. Dunque il diritto di dominio è un effetto della potenza, e Dio è l'assoluto reggente dell'universo in virtù della sua onnipotenza. Hobbes conchiude quindi che, se Dio punisse o uccidesse un peccatore, il punirebbe, è vero, pe' suoi peccati, ma non si potrebbe dire che non avesse potuto farlo perire con non minore diritto; quand'anche colui non avesse commesso peccato alcuno. Il diritto che ha Dio di punire, non tanto dunque si fonda sui peccati degli uomini quanto sulla sua propria potenza. *Quamquam dictum est*, soggiunge Hob-

bes, *mortem intrasse in hunc mundum per peccatum, non sequitur, quin Deus jure suo potuerit homines et morbis et morti obnoxios fecisse, etiamsi nunquam paccassent, quemadmodum cetera animalia mortalia fecit et morbosa, etiamsi peccare non possunt.* Dappoichè il diritto che ha Dio di dominare sugli uomini, posa sulla sua onnipotenza, l'obbligazione che gli uomini hanno di ubbidirgli, si fonda quindi sulla lor debolezza. La ragione dice all'uomo, dacchè conosce la potenza e la dominazione di Dio, *non esse calcitrandum contra stimulum.*

Governando Iddio per mezzo della sola natura, non si può supporre altra parola divina che la sana ragione. Quindi tutte le leggi divine non sono che leggi naturali, e trovansi contenute in quelle sopra indicate. Non ispiega Hobbes più largamente questa idea, ma in più precise e circostanziate particolarità sul modo di adorar Dio, che lo stato debbe prescrivere.

XX. Rendere omaggio ad alcuno altro non è che esprimere l'opinion che si ha

della sua potenza e bontà. In questo senso l' onore sta in colui che onora, non in chi riceve l' omaggio. L' opinione che produce onorevoli testimonianze degli altri, si attiene necessariamente a tre affezioni, cioè all' amore ispirato dalla bontà, alla speranza ed al timore, che hanno rapporto con la potenza della persona venerata. I segni di codeste affezioni o disposizioni morali sono le parole o le azioni, che per conseguenza costituiscono la base di ogni testimonianza onorifica, ossia di ogni culto. Il culto può essere prescritto e volontario, pubblico e particolare.

Il culto religioso suppone la credenza in Dio. Hobbes dunque comincia dal determinare le qualità esigibili di tal credenza, secondo il natural raziocinio. Conviene prima di tutto ammettere l' esistenza di Dio, perchè senza questo domma nessuna religione è possibile. I filosofi che identificano Dio con l' universo, o che lo definiscono l' anima del mondo, giudicano in una maniera indegna del saper loro, e distruggono, propriamente

parlando, l'esistenza della Divinità. Per Dio si intende la causa dell' universo: quindi chi pretende che il mondo sia Dio, pretende che il mondo non abbia causa, cioè nega assolutamente l'esistenza della Divinità. I Difensori del domma della eternità del mondo sono parimenti atei, perocchè un mondo eterno non può aver causa. Egualmente assurdo è il dire che Dio è ozioso, e negargli il governo dell' universo e del genere umano. Diffatto se la Divinità non si occupa nè della natura nè degli affari degli uomini, non vi ha motivo nè di amarlo nè di temerlo, e in tal caso è lo stesso come non esistesse.

Gli attributi che si accordano a Dio, e che esprimono la sua grandezza e potenza, non debbono assolutamente contenere veruna qualità limitata e finita; perchè tali qualità non si confanno colla venerazione che dobbiamo a Dio. Perciò non si assegna veruna forma all' Ente Supremo, attesocchè ogni forma è limitata. Noi non possiamo formarcene una idea o una immagine, nè con la imma-

ginazione, nè con veruna altra facoltà dell' anima, poichè tutto ciò, che ci è possibile di immaginare o di concepire è limitato. Benchè la voce infinito sembri far sospettare che ne possediamo una idea, tuttavia non abbiam realmente la menoma idea di un oggetto infinito; ma quella voce esprime soltanto l' impotenza in cui trovasi la mente nostra di concepire un oggetto, quasi come se volessimo dire che ignoriamo, se quell'oggetto abbia confini, e dove li abbia. Hobbes rigetta ancora come indegne di Dio molte altre opinioni ed espressioni che hanno ordinariamente corso anche tra i filosofi; dice quindi, che non abbiamo idea innata della Divinità, perchè l' idea è una cosa concepita, e noi concepiamo soltanto le cose finite; dice che nissun attributo indicante indivisibilità conviene alla Divinità; che Dio non è in nessun luogo, perchè solamente una cosa limitata può occupare uno spazio; che non è nè in moto nè in quiete, perchè il moto e la quiete suppongono l' esistenza in un luogo; e che, essendo Dio assolu-

tamente infinito, non vi puonno esser più Dii, perchè più infiniti insieme sono impossibili.

Deggionsi escludere, continua Hobbes, dal numero degli attributi della Divinità tutti quelli che annunciano una specie qualunque di dolore, come pentimento, collera, pietà, amore, speranza e desiderio, perchè, essendo queste diverse affezioni segno di un bisogno o di un potere passivo, non è lecito attribuirle a Dio, che è superiore ad ogni bisogno e ad ogni dolore. Se accordasi una volontà a Dio, ella è un appetito ragionevole, e non una volontà analoga alla nostra. Dio non desidera nulla. Si dee dunque ammetter una sorta di analogia tra la volontà divina e la nostra, ma noi veramente non ne abbiamo la menoma idea. Lo stesso dicasi quanto all' accordare a Dio le facoltà di vedere e di udire, l' intelligenza e la scienza; qualità che non altro sono in noi fuorchè un *suscitatus a rebus externis organa prementibus tumultus;* e nulla di ciò puossi intender di Dio, perocchè siffatti

attributi proverebbero ch' egli dipende dalle cose esterne.

Dal sin qui detto Hobbes conchiude, che, quando vogliansi dare a Dio nomi ed attributi non discordi dalla ragione, convien valersi di epiteti, o negativi, come infinito, eterno, incomprensibile; o superlativi, come ottimo, massimo, potentissimo; o finalmente vaghi, come buono, giusto, creatore, regolatore, ed altri siffatti, in un senso tale che non si affetti di voler dire cosa sia Dio; ma che si procuri soltanto un carattere, mediante il quale l'adorazione della Divinità esprimer possa l'ammirazione, l'ubbidienza, e l'umiltà. La ragione debbe restringersi a dire che, rispetto alla natura, Dio esiste, e, rispetto all' uomo, ch' egli è Dio, cioè sovrano, signore, e padre.

La condizione più generale della adorazione esterna di Dio debb' essere, secondo Hobbes, ch' ella sia sempre il segnale di un animo penetrato di vero rispetto per la Divinità. Conformemente a tal condizione l'adorazione esterna del-

l'Ente Supremo unisce le seguenti qualità: 1.° Bisogna onorare la bontà e la potenza divina con preghiere, con ringraziamenti, con sagrifizj; 2.° Nessuno dee giurare dinnanzi ad un altro, perchè Dio solo può sapere, se alcuno giura il falso, e punire de' loro spergiuri i possenti. Se vi avesse un uomo, a cui la malvagità de' suoi sudditi non potesse rimanere nascosta, ed a cui parimenti nessuna potenza fosse in caso di resistere, il giuramento diventerebbe una cosa inutile. 3.° Nessuno abusar dee del nome di Dio, vale a dire parlare senza riflessione della Divinità; nessuno quindi deve giurare inutilmente, e non conviene disputare sulla natura di Dio; perocchè lungi dal conoscere essa, non abbiamo nemmeno una cognizione perfetta delle qualità del nostro corpo medesimo o delle altre creature, e le discussioni di questo genere hanno comunemente per risultato di farci applicare a Dio, giusta i limiti del nostro corto intelletto, nomi inferiori di molto alla sua maestà. Hobbes pretende pure che sia un abusare

del nome della Divinità dicendo che tal cosa o tal altra non si accorda con la giustizia divina. Gli uomini stessi si turbano quando i figli o i servi loro dubitano della loro equità. 4.° Si debbe onorare Dio, non già in segreto ma pubblicamente e dinanzi a tutti i nostri simili. 5.° La parte essenziale della adorazione di Dio è quella di osservare le leggi pratiche naturali, cui'gli individui e lo stato intiero sono sottoposti. I sagrifizj sono men gradevoli a Dio che l'ubbidienza agli ordini suoi, e il maggiore di tutti i peccati è quello di disubbidir la sua legge.

I precetti sin qui esposti relativamente al culto religioso esterno sono naturali; ma altri può aggiugnervesene di convenzionali. I nomi delle cose dipendono dall'unanime assenso degli uomini, i quali non puonno pure cangiarli. Que'nomi che tutti accordaronsi di dare a Dio, possono dunque subire per parte loro una modificazione, e ciò che su questo punto è lecito all'individuo, lo è parimenti allo stato. Quindi lo stato, o chi lo go-

verna ha il diritto di determinare i nomi che debono essere dati alla Divinità come attributi della adorazione, e può allo stesso modo fissar anche altri segni del culto esterno, per quanto certe parole, o preghiere, o azioni possono essere segni di adorazione.

Dio regge unicamente per mezzo della natura, e le sue leggi si sono già indicate. Ma siccome sono esse determinate dalla sana ragione, può sorger dubbio sopra chi abbia Dio destinato ad esserne interprete. Quanto a ciò che concerne le leggi temporali, che si riferiscono alla giustizia ed ai rapporti esterni degli uomini tra loro, lo stabilirle ed applicarle dipende assolutamente dallo stato, come si è detto più sopra. Lo stato dunque o il sovrano è il primo e solo reale interprete della ragione legislativa. Rispetto alle leggi religiose, i cittadini hanno accordato al monarca tanto diritto quant'era loro possibile darne; potevano dunque concedergli quello di determinare la maniera di adorar Dio, e perciò effettivamente glielo concessero. Quello che

prova che esse potevano dargli un tal diritto si è, che prima della istituzione dello stato il metodo di adorazione doveva essere determinato da ciascuno secondo la sua ragione particolare. Ma ciascuno ha la facoltà di sottoporre la sua ragione particolare a quella dell'intero stato. Oltre a ciò, se ciascuno individuo adorasse Dio a modo suo, in mezzo a tanta diversità d'opinioni uno troverebbe improprio ed empio il culto di un altro, e questo penserebbe che quello non adorasse realmente la Divinità. Quindi non esisterebbe, propriamente parlando, culto veruno, nemmeno il più confacente alla ragione, perchè la natura del culto consiste nell'essere un segno del rispetto interiore; ma tal segno non può esservi, se gli altri non lo conoscono, per conseguenza non si dee riputare segno reale di adorazione, che quello che come tale è riguardato dagli altri. Il culto adunque esige necessariamente l'unanime accordo degli uomini, e questo non può trovarsi che nello stato; in conseguenza non si contrad-

dice alla volontà divina manifestata col mezzo della semplice ragione, rendendo all' Ente Supremo il culto instituito legalmente dallo stato. I cittadini pertanto possono lasciare allo stato il diritto loro di onorar Dio con un culto esteriore, e non solamente il possono, ma anche vi sono obbligati, perchè, se ciò non facessero, lo stato si empierebbe di opinioni assurde sulla natura della Divinità, e di cerimonie ridicole, ed ogni individuo creder potrebbe che gli altri suoi concittadini bestemmiano ognuno alla propria foggia; e nessuno avrebbe diritto di pretendere ch' egli onora Dio, perchè non lo si adora realmente quando ciò non si faccia in modo che il culto che gli si rende, sembri agli occhi altrui essere veramente un culto. La conclusione di tutto questo raziocinio si è dunque, che l' interpretazione delle leggi divine tanto spirituali che temporali dipende dal sovrano dello stato, e che in questo caso Dio comanda col mezzo del monarca.

Molte obbiezioni contro questa proposizione Hobbes medesimo ha fatto. Si

potrebbe dedurne che si debbe ubbidire allo stato, anche se comandasse la bestemmia, o se interdicesse ogni maniera di culto divino; ma il filosofo risponde che il suo ragionamento a questa conclusion non conduce; perocchè nessuno può riguardar la bestemmia come uno de' modi di adorar Dio; e prima della istituzione della società nessuno aveva diritto di togliere a Dio la venerazione dovutagli; dunque nessuno ha potuto dare allo stato il diritto di ordinare alcuna cosa di simile.

Chiedasi invece se abbiasi ad ubbidire allo stato, qualora esso comandi di dire o di far cosa che non offenda direttamente la maestà di Dio, ma che però aver possa conseguenze ad essa nocevoli, come per esempio, quand'ordina di adorare la Divinità sotto la forma di una immagine; e la risposta si è che debbasi indubitabilmente ubbidire allo stato. In fatto, il culto è un segno della adorazione di Dio, e lo stato è libero di determinar questo segno a piacer suo. Così lo stato potrebbe anche dare a Dio

un nome del tutto incomprensibile, o la cui relazione colla natura di Dio non si comprendesse; eppure un tal nome sarebbe valevole, poi che la legge dello stato lo avesse stabilito per segno di adorazione. La stessa regola si applichi agli attributi ed atti di Dio che hanno rapporto al culto puramente ragionevole della Divinità, e su' quali sì facil sarebbe di disputare. Qui le leggi del sovrano potrebbero benissimo trovarsi in contraddizione con la sana-ragione, ed esser trovate erronee per parte sua, ma non contraddicono per ciò alla sana ragione de' sudditi, poi che i cittadini hanno sommesso le particolari loro opinioni a quella dello stato.

Ma se il sovrano comandasse di render divini onori a lui medesimo, si avrebbe ad ubbidirgli? Hobbes risponde: Vi sono alcune cose che si possono attribuire in comune alla Divinità ed agli uomini, e questi possono essere lodati ed onorati in parole ed in atti al pari di Dio. Nondimeno conviene aver riguardo al significato degli attributi e degli atti

onde giudicare sino a qual punto convengano per onorar Dio o un uomo. Se all'uomo si volesse attribuire tal qualità esprimente che egli non dipende da Dio, che è immortale, che ha una possanza infinita, e simili, quest' atto sarebbe irreligioso, quand' anche venisse prescritto dal sovrano. La venerazione per un uomo non dee nemmeno consistere in atti che gli accordino un dominio ed una potenza simile a quella che Dio solo può avere; perchè una adorazione di tal genere, quand' anche fosse ordinata dalle leggi, usurperebbe i diritti della superiorità divina.

Il risultamento della filosofia di Hobbes, relativamente alla morale ed alla religione, considerate entrambi come prescritte dalla Divinità, riducasi dunque alle seguenti proposizioni: I sudditi sono in colpa, 1.° quando violano le leggi morali naturali, che Dio ha rivelate col mezzo della ragione; 2.° quando non osservano le leggi dello stato rispetto ai diritti ed alle obbligazioni esteriori; 3.° quando non onorano Dio giusta le leggi dello

stato; 4.° quando non adorano Dio con parole e con atti, come ente unico, il migliore, il più grande, il più felice, come il Creatore e il rettore dell' intero universo. Quest' ultimo è delitto di lesa maestà divina.

Applica Hobbes queste proposizioni generali alla religione positiva sì dell' antico che del nuovo Testamento. Senza che io mi stenda sulle indagini in cui s' inoltra in questo proposito, osserverò solamente che egli vuol sottopporre all' autorità dello stato anche l' interpretazione della Bibbia per servir di sostegno ad una religion pubblica. Se l' esagesi non dipendesse dallo stato, verrebbe determinata dalla volontà arbitraria degli individui, ovvero da una potenza esteriore. Il primo caso introdurrebbe una folla di assurdità, e avrebbe conseguenze funeste per lo stato, e distruggerebbe non solo ogni ubbidienza per parte dei cittadini, ma anche ogni società pacifica tra gli uomini. Se ognuno interpretasse la Bibbia a modo suo, e si erigesse così in giudice di ciò che piace o dispiace a

Dio, i sudditi non dovrebbero ubbidire al sovrano prima di non aver conosciuto e deciso se le leggi si accordino con la Santa Scrittura. Ubbidirebbero dunque allora o non ubbidirebbero al monarca, sempre secondo il proprio giudizio, locchè in altri termini significa, che ubbidirebbero a se medesimi e non allo stato. Non vi ha più dunque ubbidienza civile da che l'esegesi della Bibbia è lasciata al capriccio di ciascun cittadino. Altronde se ognuno potesse conformarsi alla propria opinione ch'egli ha del senso della Bibbia, ne risulterebbero necessariamente contestazioni senza numero e senza fine, che cagionerebbero odj, dissensioni e guerre, come la storia ci insegna, e per conseguenza distruggerrebbero la tranquillità della società. L'interpretazione della Bibbia per servire alla religion pubblica, dipende adunque dalla autorità della Chiesa, e siccome questa è inseparabile dallo stato, così dalla autorità dello stato dipende.

Per convincersi che l'esegesi della Bibbia non ispetta alla volontà arbitraria

di una persona fuori dello stato, basta riflettere alla influenza che siffatta volontà straniera eserciterebbe sulle opinioni ed azioni de' cittadini. Le azioni libere degli uomini si dirigono per necessità naturale secondo le idee che essi hanno del bene e del male, e de' premj e castighi futuri. Quindi è che gli uomini credonsi obbligati di obbedire a quelli, il cui giudizio, rispetto alle azioni che hanno commesse, decider deve della salute o della dannazione che loro sovrasta nell' avvenire. Egli è chiaro da ciò che que' cittadini, riconoscendo un capo straniero in materia di religione, non formano più uno stato libero ed indipendente, ma debbono piuttosto considerarsi come sudditi di un altro stato. Qualora dunque un principe conceda ad uno straniero il diritto di pronunciare sugli affari di religione, e vuole nello stesso tempo conservare un illimitata autorità sopra i cittadini, un tal patto implica contraddizione e trovasi annullato dal fatto medesimo della sua conclusione. Nessuno cede realmente un diritto ad un altro, quando con segno

chiaro e sufficiente non manifesti la sua volontà di abbandonarlo. Un principe che fa chiaramente intendere, che sua intenzione è di conservare l'autorità sui cittadini, con ciò stesso dichiara che non si dimette in verun modo dal suo diritto sui mezzi necessarj per conseguire lo scopo; ma tra cotai mezzi necessarj si dee riporre la religion pubblica e l'esegesi della Bibbia ch'ella usa; dunque un monarca conchiude un patto contraddittorio con uno straniero, quando per un lato ei si riservi il diritto di governare i cittadini, e per l'altro rinunci a' suoi diritti sulla religione e sulla interpretazione della Santa Scrittura, che sono i mezzi necessarj del governo dello stato: dunque anche questo patto è senza valore per la ragione appunto che implica contraddizione. Se consimili trattati si sieno realmente conchiusi con grave pregiudizio dello stato, come quelli che esistono tra i sovrani cattolici ed il Papa, convien cercarne l'unica causa nell'ignoranza delle parti contraenti, che non sentirono quanto fosse contradditorio un

cotal patto. Imperocchè uno stato non può stare in pace quando gli affari relativi alla religione sieno regolati da uno straniero, come, per esempio, è il Papa. La storia ci prova una tal verità descrivendo le scissure che insorsero per tutto il medio evo tra i vescovi di Roma, ed i sovrani, e che tante volte l'interna e l'esterna pace turbarono delle nazioni. Ella è poi, soggiunge Hobbes, una evidente stoltezza che uno stato o un monarca accordi ad un nemico il diritto di reggere le coscienze de' cittadini. Ogni popolo è in uno stato di natura verso gli stranieri, ossia in uno stato di presuntiva inimicizia, e lo straniero rimane in tale stato, anche allora che acquista un diritto sugli affari religiosi del popolo suo vicino; può dunque valersi di tal diritto come di un mezzo di guerra, quando i suoi particolari interessi lo esigessero. Del resto è una sciocchezza che lo straniero possieda un tal diritto in virtù di una autorità divina, come il Papa pretende. Chi ci insegna a conoscere questa volonta di Dio? La Bibbia forse?

Ma ciascun popolo interpreta la Santa Scrittura a piacer suo, e se non vi trova le basi dell'autorità straniera, come può questa esigere che esso adotti la sua esegesi, e riconosca l'autorità sua in materia di religione? Altro più dunque non resta che ad ammettere il principio che l'interpretazione della Bibbia e il diritto di decider le dispute appartengono allo stato o ad una chiesa, in quanto che però sia questa identica con lo stato. (1)

La teoria del diritto politico espostasi fin quì venne sviluppata da Hobbes nel suo libro *De cive*: l'altr' opera dello stesso autore intitolata *Leviathan* con-

(1) Tutto questo specioso raziocinio di Hobbes, che Buhle non s'è dato la pena di confutare, partendo da un falso principio, facilmente distruggesi. In ultima analisi anche la Religione, secondo Hobbes, è un affare di stato: dunque dal capo dello stato dipende: dunque le controversie teologiche, dunque l'interpretazione delle scritture sacre, spettano alla giurisdizione, al giudizio della suprema autorità politica. Questo in sostanza, e in semplici parole, è il raziocinio di Hobbes, che egli involve e adorna di tutta la sua logica. Ma qual de' nostri lettori non ne sente a prima giunta l'insussistenza, anzi pure il ridicolo? Ci tratteremo noi dunque a confutarlo? Parrebbeci un perder tempo, ed un far torto al buon senso di chiunque ci legge.

(*Il Trad.*)

tiene assolutamente le stesse idee; salvo che in questa alcune asserzioni vi si presentano con maggiore chiarezza, e vi sono con più forti prove sostenute. La prima parte di questo trattato merita particolarmente di essere osservata a cagione delle opinioni che Hobbes vi emette sulla natura dell' uomo e sulla cognizione umana. Nondimeno avendo io già fatto conoscerle in genere, non tratterrommivi maggiormente.

Impossibil sarebbe di confutare tutti i paradossi di Hobbes senza immergersi in particolarità che porterebbero molto a lungi, e riuscirebbero pesanti. I più celebri sono quelli che hanno rapporto al diritto natural pratico, e questi hanno fatto quasi interamente obbliare le sue opinioni teoriche, sebbene vi fossero intieramente inerenti. L' empirismo di Hobbes è il più severo e il più ardito, di che la storia della moderna filosofia somministri l' esempio; o almeno non lascia supporre che nessun moderno ne abbia stabilito uno così sistematico, giacchè quello di cui fu po-

scia autore Locke è assai meno moderato, e si riferisce unicamente alla filosofia teorica. Quanto ad Hobbes non vi ha nell' universo che corpi e forze motrici viventi, perocchè egli non ammetteva altra sorgente nè altro mezzo di conoscenza che i sensi. Il mondo spirituale, e tutte le cognizioni intellettuali non erano agli occhi suoi che parole prive di significato obbiettivo, e di oggetto reale. La Divinità, causa radicale di tutto ciò che esiste, e ch' egli avrebbe dovuto creder corporea per essere conseguente a' suoi proprj principj, a lui pareva che fosse realità suprema ed assoluta, ma per ciò appunto diveniva incomprensibile. Da ciò nasce l' asserzion sua che tutte le idee ed associazioni di idee non sono che segni vocali e combinazioni di segni, e che la verità o falsità dipendono dalla esattezza o inesattezza della indicazion degli oggetti, e della associazione di tali indicazioni. Ei quindi identificò la facoltà di parlare con l' intelligenza: ma il vizio di questa idea non gli sarebbe sfuggito se avesse con maggiore atten-

zione esaminata la possibilità della favella, massimamente come mezzo che serve ad esprimere le idee intellettuali e le associazioni di idee, non che la possibilità della union delle prime con le seconde. Non si può capire come un sì gran numero di paradossi, a cui fu trascinato dal suo error radicale, e la cui falsità è così spesso patente, non gli abbiano fatto conoscere quanto il suo sistema fosse insostenibile.

Il suo diritto naturale posa sulla supposizione della eguaglianza degli uomini rispetto alle loro inclinazioni, ed al naturale lor fine: quinci il diritto di tutti su tutto, conseguenza del quale era la guerra di tutti contro tutti nello stato di natura. Il diritto del più forte era perciò stabilito in principio del diritto naturale, locchè distruggeva ogni diritto reale fuori dello stato, o almeno facea parere che questo diritto si distruggesse da se nel suo esercizio. Ignorò Hobbes del tutto la fonte propriamente detta e la base della idea del diritto. Ragionando sul gius naturale, egli non riguardò lo

stato di natura come idea ipotetica di un rapporto degli uomini fuori di uno stato positivo, ma come un fatto istorico basato sulla natura umana. Ora, in tale stato di natura ogni diritto reale si trova distrutto dalla collisione delle pretese di ciascun individuo. Hobbes dunque agiva conseguentemente mettendo in primo rango la specie di costituzione nella quale la collisione è meno sensibile, perchè la maniera colla quale vi si trova esercitato il potere supremo, è quella parimenti, che offre i più energici mezzi per farlo cessare. Questa costituzione era la monarchia, in cui le volontà dei particolari sono tutte sommesse a quella di un solo. All'incontro dovette Hobbes rigettare la democrazia tanto maggiormente, quanto ella è più vicina allo stato di natura, di cui per conseguenza ella meno che un altra può correggere i vizj ed i falli. Ma perchè la monarchia giunga al suo fine, bisogna che il sovrano abbia il potere indipendente ed illimitato, che Hobbes gli accorda, che alla sola sua coscienza o a Dio sia responsale, che non possa com-

mettere mai nè offese nè ingiustizie verso i suoi sudditi, e che tutte le sue azioni, anche le più tiranniche, sieno giuste; che per conseguenza i sudditi non abbiano giammai il diritto di punirlo, che sol egli determini le idee del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, e che le sue leggi suppliscano per tal modo la coscienza de' cittadini; proposizioni tutte che Hobbes tanto più caldamente difese, quanto più favorevoli erano nell' epoca de' fermenti politici della sua patria agli interessi del partito, di cui si era fatto seguace. Nondimeno i realisti non lo trovarono ancora bastante, e i limiti, che egli assegnava alla durata del potere monarchico, col pretendere che tale autorità non può sussistere, se non quantò il sovrano protegger possa i sudditi e mantenere la pace, spiacquero alla corte, perchè il partito del re si trovò allora precisamente nel caso.

Se Hobbes rese immortale il suo nome colle sue fatiche sul diritto politico, uno de' suoi contemporanei, Ugone Grozio, non minor fama acquistò pel modo con

che scrisse del diritto delle genti. Quest' uomo, più ammirabile per la sua immensa erudizione in quasi tutti i rami di letteratura che pe' suoi talenti filosofici, nacque nel 1583 a Delft, dove suo padre Giovanni era borgomastro. Le straordinarie cognizioni di cui diè prova negli anni suoi giovenili, gli procurarono ben presto una grande reputazion letteraria, e lo spinsero alle più onorevoli cariche del suo paese. Egli si addottorò in legge nella età di sedici anni, divenne avvocato fiscale all' Aja nel 1600, e fu nominato nel 1607 avvocato generale di Olanda, Zelanda, e Westfrisia. In occasione di questa magistratura scrisse l' opera intitolata *Mare liberum*, il cui oggetto era quello di difendere la libertà del commercio olandese alle Indie, che fu il motivo pel quale venne mandato ambasciadore in Inghilterra. Nel 1612 ottenne la dignità di pensionario di Rotterdam, la quale il poneva nello stesso tempo fra i membri del collegio de' deputati della provincia d' Olanda, e seggio e voto gli dava nelle assemblee degli

stati generali. I Paesi Bassi erano allora divisi intorno la dottrina di Arminio sulla predestinazione, e Grozio prese il partito degli Arminiani ossia rimostranti, locchè indispose il clero e la maggior parte del popolo contro di lui. Un editto ch' ei pubblicò a nome degli stati di Olanda, e nel quale raccomandò la tolleranza verso gli Arminiani inasprì maggiormente gli animi. Il principe Maurizio d'Orange approffittò di questa circostanza per rovesciare il suo avversario partito, e dichiarò che l' ordine dato da esso partito di far leva di soldati per sedare i torbidi, era una usurpazione sui diritti dello Statolder, e avendo guadagnati gli stati generali fece arrestare all' Aja nel 1618 il gran pensionario Oldenbarneveld, Hogerbeets, e Grozio, che furono tutti tre messi in giudizio per delitto di alto tradimento. Oldenbarneveld ebbe tronco il capo; e gli altri due vennero condannati alla confisca de' beni e ad una carcere perpetua. Grozio fu chiuso nel castello di Laevestein. Ciò non ostante la moglie sua Maria di Reigersberg, che volle es-

sere carcerata con lui, riuscì a farlo fuggire in una cassa di libri, e partir per la Francia. Il re che avea già preso interesse per lui e pel suo partito durante il processo criminale nel qual fu implicato, gli concesse di soggiornar ne' suoi stati, e gli accordò la sua special protezione ed una pensione. Grozio rimase in Francia sino al 1631, e in questo periodo di tempo compose la sua celebre opera *De jure belli et pacis*, la quale scrisse quasi tutta a Balaguy, terra del presidente di Mesmes. Ma siccome il cardinale di Richelieu lo vedea di mal occhio, e la sua pensione venivagli molto inesattamente pagata, e il sequestro posto su' suoi beni era stato levato, ei ritornò nel 1631 in Olanda, sperando con la mediazione del nuovo Statolder Federico-Enrico, principe di Orange, e di più altri protettori, di ottenere la rivocazione della sentenza contro lui pronunciata. Ma la sua speranza restò delusa, anzi corse pericolo di essere nuovamente arrestato, e fu costretto fuggire dal suo paese per la seconda volta nel

1632. Andato ad Amburgo, entrò poco dopo al servizio della Svezia, dove il cancelliere Oxenstierna, che governava durante la minorità di Cristina, lo nominò consigliere di stato ed ambasciadore alla corte di Francia. Grozio non potè riuscire a conchiudere tra la Francia e la Svezia un trattato conforme alle intenzioni di questa, sia per l'odio personale che gli aveva Richelieu, sia per sua negligenza nelle funzioni d'ambasciadore che posponeva a suoi studj letterarj (1). Il cancelliere Oxenstierna fu astretto venire egli stesso a Parigi per conchiudere il proposto trattato. Dispute di etichetta, che sorsero poscia tra Grozio e il cardinale di Richelieu, e che indisposero la corte di Francia a segno che ne sollecitò il suo richiamo, gli produssero anche per parte del governo svedese varj dispiaceri, che lo determinarono

(1) Grozio non era fatto per fare l'ambasciadore, massimamente presso il Re di Francia. I giorni di corte quand'era obbligato di fare anticamera con gli altri ambasciadori e cortigiani, o che si annojava o ritiravasi in un angolo a leggere il Nuovo Testamento in greco.

a dimandare da se medesimo il suo richiamo, che gli venne accordato nel 1644. Ebbe allora il piacere di poter viaggiare liberamente in Olanda, grazie al suo carattere pubblico, senza che si usasse nulla intraprendere contro lui. Nel 1645 lasciò il servizio della Svezia, dove si era formato alcuni nemici che posero ostacoli al suo avanzamento, e nel voler andare a Lubecca il suo vascello fece naufragio sulle coste della Cassubia; e fattosi trasportare ammalato a Rostock vi morì poco dopo arrivatovi nel 1645. Il suo cadavere fu trasportato a Delft e deposto nel sepolcro de' suoi avi.

Il trattato *de jure belli et pacis* di Grozio è il solo di cui si possa far menzione in una istoria della filosofia. Esso è riguardato ordinariamente come un sistema di diritto naturale, benchè nè tal sia, nè tal dovess' essere giusta lo scopo che l' autor ebbe scrivendolo, tutt' altro proponendosi egli, al par di Hobbes, che di presentare un diritto naturale propriamente detto. L' intenzion sua fu quella unicamente di stabilire i rapporti che esi-

ster debbono tra i sovrani ed i popoli, per conseguenza di scrivere bensì un diritto delle genti, ma strettamente parlando di esaminare solo un capitolo di questa parte dello studio del giurista, cioè quello che concerne il diritto della guerra e della pace. Per conseguir questo fine era certamente necessario di cominciare dallo sviluppo de' principj generali del diritto naturale, appunto come fece Hobbes nello stabilire il suo diritto politico. La falsa opinion che si ebbe della tendenza dell' opera di Grozio nasce dalla prolissità e dalla quantità delle discussioni assai dotte e talvolta sottilissime, con le quali accompagnò l' esposizione de' principj generali che dovevano servirgli di base. Principia col dire che scrive ad oggetto di rettificare la falsa idea dovunque sparsa che i sovrani ed i popoli non sieno legati da nessuna obbligazione reciproca, e particolarmente che tutto sia lecito in tempo di guerra.

Prima di sentenziare sui diritti delle nazioni, segnatamente ne' tempi di pace e di guerra, convien cercare se real-

mente esista un diritto naturale. A questa dimanda Grozio risponde affermativamente, e fa derivare il diritto naturale dall' umor socievole innato nell' uomo, per la conservazione del quale la ragione e la sperienza prescrivono diritti ed obbligazioni. Il diritto naturale è dunque generale ed immutabile, e ciò si prova *a priori* dai principj della ragione, ed *a posteriori* dagli usi adottati dai popoli inciviliti. Grozio divide ogni diritto in naturale e volontario. Il diritto volontario proviene da leggi arbitrarie, e si divide anch'esso in divino ed umano. Il diritto divino si accorda perfettamente col diritto naturale, che debb'essere modificato con esso. Quest' opinione, ricevuta da tutti i giuristi sì antichi che moderni sino alla metà del diciottesimo secolo, faceva sbagliare il vero punto di vista sotto il quale va considerato il diritto naturale, e lo confondeva necessariamente col diritto divino; ma era inevitabile fin che si ammise il domma della rivelazione divina de' libri della Bibbia. Il diritto divino è generale o particolare. Il primo, prescritto a tutto

il genere umano, venne rivelato da Dio tre volte, cioè dopo la creazione, dopo il diluvio, e con la redenzione. L' altro non si riferisce che al popolo ebreo, e non contraddice al vero diritto della natura; ma i cristiani non sono obbligati di uniformarvisi, ancorchè possa esercitare una benefica influenza sulla legale costituzion loro. Il diritto umano può dividersi in gius civile, in gius ultra-civile, è in gius ristretto in più angusti limiti del secondo. Il diritto civile trae l' origin sua dalle leggi emanate dall'autorità sovrana nello stato. Il diritto ultra-civile è quello che, sebbene non determinato dalla autorità sovrana, vi è però sottoposto, e qui appartengono il diritto patrimoniale, il signoriale, ec. Il terzo finalmente è il diritto delle genti, che l' unanime volontà di molti popoli ha reso reciprocamente obbligatorio per essi, perocchè si fonda o sopra convenzioni, o sopra usi consacrati dall'abitudine. Fatta questa digression generale, Grozio passa all'esame particolare dei diritti della pace e della guerra, ma non mi è possibile di

seguirlo in tutte le particolarità ch' egli percorre.

I principj da cui parte Grozio, sono per lo più vaghi, inesatti e senza precisione, attesocchè fa derivare i diritti degli uomini e de' popoli gli uni verso gli altri ora dalle massime generali della ragione, ora dal bisogno di vivere in società, ed ora anche dall' abitudine contratta dai popoli civilizzati, cosicchè la scienza del diritto naturale non ha nè solide basi, nè unità sistematica nella sua opera. Ciò non ostante non poteva, massimamente nelle cose parziali, non giugnere a risultamenti veraci con le ragionate sue riflessioni sul diritto delle genti, riflessioni delle quali egli stesso conviene, che non sempre si potrebbe dare una spiegazione scientifica, e che non sempre deduce egli dai principj, di cui dapprima avea supposta l' esistenza. Sotto questo rapporto l'opera sua merita anche oggidì di essere consultata dagli uomini di stato e dai filosofi. La prolissità, le digressioni che ad ogni passo si incontrano, e la pompa di erudizione di cui è sopraccaricata sono

effetti dell' uso adottato dai sapienti del suo tempo e spezialmente da quelli delle Provincie Unite.

Cap. IV.

Gesuiti, Storia e filosofia di Pascal, di Uezio, e di Glanwill. (1)

L' ordine de' Gesuiti venne istituito nel 1540 da Ignazio di Lojola. Suo

(1) Volevamo risparmiare ai nostri lettori tutto ciò che Buhle in questo capitolo ha voluto alla sua maniera ammassare contro ai Gesuiti, considerandoli come una società segreta, operante per particolari suoi fini, anzi che come un ordine religioso, cui puossi benissimo attribuir qualche colpa, se parzialmente si guardi, ma che stimabilissimo fu sempre sin che durò, ed anche nel suo estinguersi, e così pure nel rinascer che fece. Ma due ragioni ci trattengono dal sopprimere questo passo: una, la convenienza di non mutilare il testo della grandiosa opera che traduciamo; l' altra, i fievoli sforzi con che il dotto protestante procura di travisare la morale de' Gesuiti come un sistema di egoismo tendente a rovesciare ogni vera idea di saviezza e di rettitudine. Perchè varj Gesuiti abusarono de' lor talenti, o serviron con essi a qualche segreto partito, non è a dirsi che ciò fosse massima fondamentale dell' Ordine. Non ebbero torto coloro che codesti sofisti

scopo in origine era di ristabilire il credito della Chiesa, che molti avvenimenti e varie circostanze avevano diminuito, di innalzarla su basi solidissime coll'uso di mezzi calcolati particolarmente sullo spirito del tempo e sui rapporti esterni della Chiesa. Le religioni positive, e soprattutto la cattolica, vedevano combattuta l'autorità loro; e l'incredulità, l'entusiasmo mistico, e il cieco trascendentalismo erano da ogni parte alle prese tra loro. Molti primarj filosofi adottavano lo scetticismo nelle loro teorie filosofiche; ma la filosofia pratica che si volea stabilire sopra massime sperimentali accidentali, erasi convertita in una etica vaga, i cui dommi si contraddicevano, che favoriva il sistema dell'egoismo, distoglieva l'uomo dal suo vero scopo, lo allontanava da suoi doveri, o nulla almeno gli offeriva di soddisfacente ri-

---

o smascherarono o combatterono, e non piccol torto ha il Buhle che le colpe di alcuni di essi a tutto l'Istituto assegna ed attribuisce: giacchè anche oggidì infiniti sono i testimonj che possono certificare il contrario. Ma l'autore protestante aveva grand'interesse a renderli odiosi tutti.

Il Tradutt.

spetto alle basi de' doveri medesimi. L'interesse della gerarchia esigeva dunque allora una istituzione della natura dell' ordine gesuitico, tanto più che le altre congregazioni monastiche, e segnatamente l'ordine de' Domenicani, avevano grandemente perduto nell' opinione del pubblico, e cominciavano a non altro essere che un debil sostegno al vacillante edifizio della Chiesa romana.

Il fondatore dell' ordine de' Gesuiti non ebbe sicuramente nemmeno il sospetto della potenza cui sarebbe un giorno salita la sua compagnia. Nè a lui nè ai primi membri dell' ordine puossi attribuire quel sistema di astuzia e di ambizione, che diresse poscia la condotta e tutti gli andamenti de' Gesuiti. Tuttavia, sebbene un semplice azzardo avesse dato origine alla compagnia di Gesù, e che dapprima paresse non aver essa una tendenza politica abbastanza estesa, pure le basi sulle quali Lojola la istituì, erano di tal natura da produrre quell' ordine di politica, che rese ben presto la compagnia sì celebre, sì possente, sì formi-

dabile, e che, massimamente ne' paesi cattolici, gli procurò una sì decisa influenza non solo sulla teologia e sulla gerarchia, ma anche sullo stato della filosofia, e specialmente sulla parte pratica di essa scienza.

Uno de' precipui mezzi praticati dai Gesuiti fu quello di impadronirsi della istruzione della gioventù, e di farsi carico di insegnarle le cognizioni scientifiche, le quali formavano la base della educazione pubblica. Giunsero in questo modo a rendere dipendenti dalla volontà loro le primarie classi della società ed anche le famiglie sovrane, senza che venisse ad esse il sospetto di aver parte nell' interesse dell' ordine, e di essere state allevate unicamente pel suo servizio. Lo sesso mezzo giovò loro a scoprire i caratteri e gli animi più proprj a concorrere allo scopo particolare della compagnia. A prima giunta l' istruzione della gioventù venne considerata come un semplice atto meritorio per parte de' Gesuiti; ma a poco a poco i capi dell' ordine travidero più chiaramente

l'interesse gerarchico ch' essi medesimi potevano sostenere secondo il piano della istituzion loro, e conobbero il vantaggio che potevano trarre dalla parte che prendevano alla educazione de' popoli. La compagnia di Gesù poco stette pertanto a convertirsi in una società segreta, la qual dipendeva bensì in generale dalla costituzione della Chiesa romana, e riconosceva almeno apparentemente l' autorità del capo di essa, ma che aveva però la sua organizzazione politica a parte, operava pe' suoi proprj interessi, e tiranneggiava in tal modo tanto la Chiesa cattolica, o meglio il Papa, quanto tutti gli altri cattolici principi. Quelli che perfezionarono di tal fatta la compagnia, onde corrispondesse a' suoi fini politici, furono i generali dell' ordine Lainez Acquaviva, e Salmurio.

La filosofia, e spezialmente la parte pratica di lei, fu la più importante di tutte le scienze che i Gesuiti adoperarono per formare sì i membri della congregazion loro come i laici, ed imprimere agli animi la direzione che più conveniva

ai loro particolari interessi. La morale divenne in mano loro un mezzo di disporre i caratteri in modo da renderli corrispondenti allo scopo che i capi dell' ordine si proponevano di conseguire. Lo studio della filosofia teoretica serviva loro non tanto ad illuminar la ragione, quanto ad esercitare la mente nell' arte del sofista, e nulla poteva meglio convenire a tale scopo quanto la dialettica e la metafisica scolastica. Cercaron quindi di tenerle in credito, e si limitarono a dar loro quelle modificazioni che lo spirito del secolo, e lo scopo dell' ordine rendevano necessarie. Fecero nondimeno subire alla filosofia teoretica varj cangiamenti proporzionatamente meno considerabili che alla morale, perchè la prima, quale ancor la trovarono dominante in gran parte nelle università e nelle scuole, si accordava benissimo col loro sistema gerarchico, e riducevasi in ultima analisi ad una serie di raziocinj dialettici a favore e contro le diverse proposizioni metafisiche, di maniera che era facile conciliarla col trascendentalisimo più as-

soluto, e con una cieca fiducia nelle decisioni de' concilj e nell' autorità de' padri della Chiesa. La filosofia pratica in vece avea bisogno di una riforma, perchè diventasse uno strumento atto a cooperare allo scopo segreto dell' ordine; conveniva che ricevesse un tal carattere, per cui da un lato trovasse un facile accesso presso la moltitudine, e potesse rendere i Gesuiti che la insegnavano, commendevoli agli occhi del popolo; e dall' altro lato non forse mai in contraddizione con le mire dell' ordine, ma vi si adattasse in tutti i casi, autorizzasse per tal modo le azioni, cui l' interesse della congregazione obbligava i suoi membri, e giustificasse in pari tempo quelle, cui spingevano essi i laici, tanto agli occhi de' laici stessi, quanto nella opinion pubblica. Ma per giugnere ad imprimerle questo particolar carattere, cominciarono a sostenere, che la morale degli antichi maestri, e quella specialmente degli altri istituti monacali, era troppo austera ed oscura, e accomodarono meglio la loro alle inclinazioni sensuali, ed all' egoismo

degli uomini: locchè procurò un gran numero di settarj all'ordin loro, e rese pure i loro dommi religiosi e morali più accetti alla moltitudine. Dipoi si applicarono in ispecial modo ai casi di coscienza, ed, armandosi di destri sofismi, approfittarono della incertezza della decisione in certi casi particolari per avanzare le massime più immorali, sol che le circostanze lo esigessero. La storia della filosofia morale de' Gesuiti è di somma importanza pei casisti, ai quali offre uno splendido esempio dell' apparenza fondamentale di cui la ipocrisia ed i sofismi sanno vestire i dommi più contrarj alla vera moralità. Siccome il numero di ciò che chiamasi caso di coscienza, è inesauribile, così la morale diventò nelle mani loro di tanta prolissità, ch' egli è difficile di farsene idea. Molti di loro scrissero enormi volumi *in folio* sul sistema morale, e riuscirono con questo mezzo a togliere a poco a poco ai laici la possibilità di innalzarsi sino ai principj generali e veraci della moralità, perchè essi in certo modo li facevano smarrire nell'inestrica-

bile labirinto della loro teoria de' casi di coscienza, e li obbligarono per conseguenza a dipendere del tutto dalle loro decisioni relativamente alla maniera di condursi nelle circostanze importanti della vita. Oltre a ciò si valsero anche della dialettica per dare una apparenza di fondamento alla scienza loro de' casi di coscienza, e per porre i membri dell' ordine in istato di difendere le massime, contro le quali avrebbe potuto protestare la non ancora pervertita moralità de' loro allievi o de' laici.

Tra le massime loro più rimarchevòli e più pericolose, sono segnalate le seguenti: Il fine santifica il mezzo. Non vi è vincolo morale necessario tra la disposizione interiore e l' azione esterna, cosicchè si può, in certe circostanze, commettere una azione esternamente cattiva, purchè in cuor suo si pensi o si voglia il contrario (*reservatio mentalis*). Una opinion verisimile che si debbe operare in tale o in tal altro modo, giustifica l'azione. La verisimiglianaa dell' opinione che si ha della esattezza di una

massima dipende altresì dall'essere quella sostenuta da un antico moralista e principalmente da un gesuita. Quanto più a lungo si divide cotesta opinion verisimile tanto maggior peso acquista. Puossi anche in buona coscienza preferire una opinione men verisimile ad un' altra che lo sia di più; purchè però ell'abbia una verisimiglianza generale.

Ciononondimeno conviene aver presente che lo stato in cui trovavasi allora la morale, conteneva anche la ragion sufficiente della direzione che le impressero i Gesuiti, alla cui sola perversità non si ha quindi ad attribuire ogni cosa. Siccome si rintracciava l' origine della morale nella sperienza e nella storia, altro non potea resultarne che una semplice etica teorica, perchè come sarebbe stato possibile che l' osservazione delle conseguenze delle azioni servisse a stabilire e fissare i doveri? Ma avendo la morale degenerato in semplice prudenza, era naturale che si convertisse in una teoria dell'astuzia, conversione di cui l' egoismo dell' uomo e la dialettica dell' ingegno

furon cagione, che operarono soltanto con maggior energia presso i Gesuiti, perchè accordavansi maggiormente con gli interessi dell'ordin loro. A parlar propriamente, la compagnia di Gesù aveva interamente distrutto la vera morale per surrogarvi uno spaventoso sistema di egoismo, che giustificava tutte le massime nate dalle inclinazioni e dalla situazione personale degli uomini, ma che celato sotto il velo delle sottigliezze, della forma scientifica, ed anche della religiosità, diventava più atto ad affascinare le menti, e più difficile a smascherarsi per essere dimostrato nella vergognosa sua nudità.

Siccome la sottigliezza e prolissità eccessiva della morale scientifica de' Gesuiti non ne permetteva quasi ad altri lo studio, fuorchè ai membri ed agli allievi dell'ordine, e questi o l'adottavano di buona fede, o non volevano e non ardivano manifestare i dubbj che loro ispirava, così il veleno del gesuitismo pratico restò gran tempo nascosto nell'interno dell'ordine; sino a che la condotta este-

riore de' Gesuiti, e particolarmente di quelli che vivevano alle corti, e le dispute che sostennero contro le altre congregazioni o sette religiose, svegliarono l'attenzione sopra il loro sistema. I Giansenisti furono quelli fra tutti che più apersero gli occhi sulla perversità della morale gesuitica, e le ardite ma eccellenti opere di Pascal, di Nicole, ec., ne distrussero quasi interamente le conseguenze funeste, poichè insegnarono al pubblico il meglio contrario (1).

Biagio Pascal merita un onorevole luogo in questa storia, non solo pe' suoi scritti contro i gesuiti, ma sì pure pei servigi che rese alla scienza filosofica, e specialmente alla filosofia della religione. Ei nacque nel 1623. Suo padre, Stefano Pascal, era consigliere del re e presidente

(1) La migliore opera da consultarsi per la storia della morale gesuitica è quella intitolata: *La morale de' Gesuiti fedelmente estratta dai libri loro*, di Perault. — Molti gesuiti si segnalarono quai filosofi teorici, coi loro manuali di scolastica aristotelica, e coi dotti loro commenti sopra Asistotele. tra i quali vanno distinti Francesco Suarez, Francesco Toledo, e i gesuiti di Coimbria, le annotazioni de' quali sono preziose anche oggidì.

del Tribunale di prima istanza di Clermont nell'Alvergna; uomo di grande ingegno, che si segnalò per cognizioni profonde nelle matematiche, e per la parte attiva che ebbe nelle discussioni sulla filosofia di Cartesio. Egli andò a Parigi con tutta la sua famiglia ad oggetto di poter meglio applicarsi alla educazione di Biagio suo unico figlio, che avendo assai presto perduta la madre era stato allevato da lui con la maggior tenerezza e sollecitudine. Pascal fu di tanto debol salute, che visse infermiccio tutta la vita sua, e ciò influì grandemente sulle sue opinioni e sulla sua morale, massimamente verso la fine de' giorni suoi, che presto giunse; ma era dotato di un genio e di un carattere pien d'energia. Fino dalla prima giovinezza molte prove avea date di straordinarj talenti. Egli non si stancava giammai di esaminare da se medesimo tutto ciò che a lui pareva degno di osservazione, e a queste felici disposizioni egli accoppiava un irresistibile affetto per le matematiche, delle quali potè da se solo rilevare le nozioni ele-

mentari, che suo padre avea rifiutato precisamente di fargli apprendere. Imperocchè il padre bramava che prima d'ingolfarsi nello studio delle scienze, possedesse fondatamente la lingua latina e greca, cosicchè gli interdisse l'uso di tutti i libri di matematica, ed evitò scrupolosamente di discutere in sua presenza verun oggetto relativo a cotal ramo delle umane cognizioni. Ma il giovine Pascal nelle ore d'ozio disegnava da se le figure geometriche, ne studiava i rapporti, e si creava una terminologia, per cui giunse con le proprie sue riflessioni sino alla trentesima seconda proposizione del primo libro d'Euclide. Il padre suo lo sorprese in mezzo a tali occupazioni, e lieto degli inattesi progressi che avea già fatti, cessò di opporre il menomo ostacolo alla sua curiosità, anzi insieme a varj dotti il soccorse nello studio e delle matematiche e della fisica. Di sedici anni Pascal scrisse un saggio sulle sezioni coniche, che venne ammirato dagli intelligenti, e fra questi da Cartesio, ma che non fu pubblicato giammai.

Di diciannove anni egli inventò l'ingegnosa macchina dal suo nome chiamata *macchina pascalina*, col mezzo della quale si può fare ogni sorte di supputazioni senza sapere veruna regola d'aritmetica. Si conoscono parimenti le sue sperienze relative al vuoto, che egli fece nel 1648 sopra il Puy-de-dome in Alvergna insieme a Perrier. Pascal non minor gusto aveva per la filosofia che per le matematiche. Negli studj filosofici il genio suo fu mosso da veri e puri sentimenti morali de' quali era penetrato, e che, malgrado il suo scetticismo, e la poca sua confidenza nella ragione, lo trattennero sempre dal trascurare o sprezzare il carattere obbligatorio e la necessità della morale. Non credendola però abbastanza stabilita dalla autorità della ragione, ei la sostenne eziandio con la rivelazione, da lui riguardata come il più solido suo fondamento. In certi articoli Pascal era un religionario entusiasta; ma il nobile e moral misticismo ch' ei professava, era l'effetto di uno scetticismo filosofico, il quale lasciava in lui soltanto una fede

mistica nella rivelazione, onde spiegare ed appagare i bisogni della coscienza. La sua vita privata offre parecchi tratti che ispirano stima ed amore pel suo carattere. Sul finir della vita l' indebolimento della sua salute, e le religiose disposizioni di lui, non che le esortazioni di sua sorella monaca nel monistero di Porto-Reale, lo indussero a rinunciare quasi interamente al commercio del mondo, e ritirarsi in campagna, dove morì nel 1662 di 39 anni.

Due opere filosofiche di Pascal hanno omai reso immortale il suo nome. La prima ha per titolo: *Pensieri sulla Religione*: libro pieno d' anima, dove la verità leggesi espressa con energia e nobiltà, e spesso pure con una maniera ingegnosissima. I Pensieri di Pascal sono interessanti ed istruttivi, perchè danno una idea de' suoi sentimenti morali e religiosi. Non altro son essi che frammenti trovati dopo la morte dell' autore fra le sue carte, e destinati a far parte di una grand' opera, nella qual divisava di mostrare la falsità di tutte le reli-

gioni profane, di provare il bisogno che l' uomo ha di un sistema religioso, di indicare i caratteri dai quali si può conoscere una religion vera, e di far vedere che il cristianesimo si accorda perfettamente con essi. Si conosce parimenti l' ordine ch' egli si proponeva di seguire nella composizione di quel gran trattato. Ei voleva provare che i dommi della religione cristiana non sono meno evidenti delle verità ritenute come le più evidenti di tutte. Si propose dunque di dipingere l' uomo in genere secondo la sua vera natura, forze, ed inclinazioni, bisogni, desiderj e rapporti sì interni che esterni. Figurossi allora un individuo realmente isolato, immerso fino a quell' epoca in una assoluta indifferenza tanto rispetto a se medesimo quanto alle cose circostanti, ma che riconoscendosi attualmente nel premesso quadro comincia a riflettere sulla sua essenza e sul suo destino, e vivamente desidera di acquistare in proposito i lumi necessarj. Pascal lo indirizza dapprima ai filosofi, gli insegna ciò che i

più illustri genj di tutti i tempi pensarono sulla natura e il destino dell' uomo, gli fa sentire come le asserzioni loro sieno contraddittorie e poco soddisfacenti, e da tutte codeste osservazioni trae la conclusione che la filosofia non basta ad offerirgli consolazione veruna nelle circostanze più importanti della vita. Pascal espone parimenti le diverse religioni de' popoli antichi e moderni, onde far rilevare gli innumerabili errori, follie e traviamenti d' ingegno ne' varj culti resi alla Divinità. Dirige poscia in ispecial modo l' attenzione del suo allievo sulla religion degli Ebrei, sulle straordinarie circostanze che la riguardano, sul Testamento Antico, sull' origine incontrastabilmente divina di quel libro, sulla luce che ne riceve la natura umana, sulla imperfezione dell' uomo e sua tendenza al male, infine sul vincolo che passa tra l' ebraismo e il cristianesimo. La verità della religione cristiana dimostra egli principalmente con le profezie. Di poi espone il carattere di Cristo, la storia della cristianità, e lo spirito della

pura morale evangelica. Con ciò pensa di aver terminata l'educazione del suo allievo, e averlo convinto de' principj della religione.

Le *Lettere Provinciali*, altr' opera di Pascal, vennero da lui pubblicate sotto il nome di Luigi da Montalto; e la mira lor principale è diretta contro i Gesuiti, i cui sofismi relativi ai casi di coscienza pervertivano le alte classi della nazione in Francia, e in tutte le nazioni, dove l'ordine era esclusivamamente in possesso della istruzione della gioventù. Essendo scritte con garbo, verità ed energia, e manifestando una ammirabile libertà di pensare, ottennero una influenza straordinaria, e assai salutare. Molta parte vi ebbe Nicole, che le tradusse in latino, e arricchì di note, sotto il finto nome di Guglielmo Wendrok.

Contemporaneo di Pascal, e molto a lui somigliante nell' opinioni filosofiche e religiose fu Pier Daniele Uezio, il qual nacque a Caen nel 1630 di nobile e ragguardevole famiglia, e rimase assai presto orfano del padre, che aveva ab-

bandonato il partito degli Ugonotti per quello abbracciar de' cattolici. La sua prima educazione fu in gran parte diretta dai Gesuiti; e benchè per alcuni riguardi riescisse imperfetta, ei seppe supplirvi col raro suo genio, e coll' insaziabile suo desiderio di imparare. I suoi studj versaron dapprima sulla letteratura classica, le matematiche e la filosofia, non senza qualche felice saggio anche in poesia. Essendo ancor molto giovine venne a conoscere la filosofia di Cartesio, per la quale sentì subito una grande predilezione, rinforzata pure dall' entusiasmo col qual venne accolta da molti distintissimi ingegni di quel tempo, anche fra i Gesuiti; ma quando la ragion sua maturò con l'età, ne divenne uno dei più ardenti antagonisti. La sua curiosità però non ristette agli studj che l' occuparono da giovine. La lettura della geografia sacra di Samuele Bochart, e la conoscenza ch' ei fece di quel dotto, gli somministrarono occasione di darsi alla letteratura orientale, applicazione che poscia influì molto sulla direzione del

suo genio filosofico. Chiamato Bochart a Stocolma dalla regina Cristina per raccomandazione di Isacco Vossio, indusse facilmente Uezio ad accompagnarvelo. Interressante ed istruttivo al filosofo per varj rapporti fu questo viaggio, ma sopra tutto per le aderenze personali ch'ei fece coi dotti più insigni d' Olanda, di Danimarca, e di Svezia. Alla erudizion sua Uezio univa maniere obbligantissime, e il tono della buona società; onde giunse ben presto ad acquistarsi il favore della regina, cui la sua partenza dispiacque. Tornato in Francia visse alternativamente a Caen ed a Parigi, quando le sue letterarie fatiche lo obbligarono di andare alla capitale. Il generale entusiasmo che allora si avea per la fisica, l'astronomia, e la filosofia, gli fece nascer l'idea di stabilire a Caen una società, che avesse per oggetto il perfezionamento di quelle scienze. I socii raccoglievansi settimanalmente in sua casa, e meritarono l'attenzione del grande Colbert, protettore ardentissimo della letteratura. Quel ministro, con approva-

zione del re, accordò una certa somma per sostenere in parte le spese cagionate dai sperimenti che la società proponevasi d'intraprendere. Allora fu che Uezio, a ciò eccitato da un suo amico, studiò le opere di Sesto Empirico, e prese tale affetto pel pirronismo, che gli durò per tutto il resto della sua vita. Il re gli concesse una pensione, e poco dopo essendo stato nominato insieme a Bossuet istitutor del Delfino si vide obbligato di fissar la sua stanza a Parigi. Egli fu tra i principali che concepiron l'idea della bella collezione de' classici latini conosciuta sotto il nome *Ad usum Delphini*, anzi pubblicò egli stesso il Manilio con annotazioni, giusta lo stabilito ordine di quella impresa. Impiegò pure i momenti di cui poteva disporre a scrivere la sua celebre opera *De demonstratione evangelica*. Dopo aver soggiornato in corte alcuni anni, pose in esecuzione un progetto già da gran tempo ideato, ed entrò nella carriera ecclesiastica. Quando la corte pensò ad ammogliare il Delfino, e ritenne per finita

l'educazione di lui, Uezio ricevette l'abbazia di Aulne, ove andò nel 1680, dopo essere stato dieci anni precettore del figlio di Francia, e quella città posta in una delle più belle situazioni del regno lo vide consecrarsi esclusivamente alle scienze. Ivi scrisse le *Quaestiones Alnetanae*, e la *Censura philosophiae Cartesianae*. S'ei divenne antagonista del sistema di Cartesio, ciò senza dubbio fu effetto delle istigazioni de' Gesuiti, che conservarono sempre molta influenza sopra di lui, tanto più massimamente che alcuni amici suoi, de' quali facea grande stima per la erudizion loro, com'erano Pietro Lobè, Vavassore, Rapino, e Sismondo, appartenevano a quell'ordine. Ma l'opera sua contro il cartesianismo avendogli prodotti gli attacchi di parecchi partigiani del sistema, l'inurbanità del contegno che tennero verso di lui, lo indusse a rinunziare alla società nel progresso della contestazione, in cui si era impegnata, ed a prendere il partito di volgere i cartesiani in ridicolo. Pubblicò quindi senza nome

le *Nuove Memorie per servire alla storia del Cartesianismo*, in cui criticò i settarj di quella dottrina con molto brio e in un modo assai frizzante. Suppose in esse che Cartesio, ingannati i Svezzesi con la falsa voce della sua morte, era segretamente andato in Laponia, ed ivi avea stabilita una nuova scuola filosofica, della quale Uezio narra varie piacevoli particolarità. Egli ebbe la fortuna di poter conservarsi per lungo tempo anonimo, sì che nessuno il sospettò autor di quel libro, e i cartesiani non si vendicarono di lui. Gli ultimi anni della sua vita passò a Parigi nella società de' Gesuiti suoi amici, e là pure scrisse il *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, nel quale la sua propria storia espose. Lasciò la sua bella biblioteca ai Gesuiti, a patto però che fosse messa a disposizione del pubblico; e morì nel 1721, dopo aver goduto per cinquant' anni di una reputazion letteraria sommamente estesa.

Una vasta erudizione e segnatamente lo studio de' diversi sistemi filosofici della

antichità condussero Uezio al più assoluto scetticismo, di cui non giunse a liberarsi fuorchè prestando fede alla rivelazione. Dapprima esercitò il suo ingegno sulle dottrine peripatetica e platonica; ma la prima gli spiacque per le sue pretese al dommatismo, le quali però non reggono all'esame della fredda ragione. Altronde la diversità delle opinioni cui avea tratto i scoliasti greci, i commentatori arabi ed i scolastici, lo rese incerto del senso propriamente detto della filosofia d'Aristotele, e lo lasciò dubbioso della verità di quel sistema in genere e soprattutto gli spiacquero i sofismi, la falsa dialettica, e lo spirito di controversia che l'aristotelismo avea prodotto. Quanto al platonismo gli parve essere più presto un aggregato di sogni filosofici che un sistema fondato sopra solidi principj. Parecchi dialoghi di Platone gli offerivano quasi egual numero di argomenti in favore e contro alcune proposizioni, e la soluzione de' problemi principali dipendeva da ipotesi o supposizioni mancanti di prove. Ebbe sdegno che la dottrina di Platone, come quella

del peripato, avesse prodotto tanta quantità di scuole e di dottrine discordanti. L'atomismo di Epicuro, cui Gassendi avea per così dire dato poc'anzi una nuova vita, potea tanto meno conciliarsi l'approvazion sua, perchè contrastava direttamente co' dommi della rivelazione, la verità della quale Uezio considerava come la sola ineccepibile. Il cartesianismo lo sedusse a prima giunta pel nuovo metodo di speculare ch' esso insegnava; ma poco tardò a conoscere l'insufficienza e falsità de' principj d'ond'era partito Cartesio, non che il carattere arbitrario nelle sue conclusioni; e quindi divenne dichiarato nemico di quel sistema. Così pel contrasto delle dottrine filosofiche che andò via via meditando finì per abbracciare lo scetticismo. I dommi degli accademici, e quelli segnatamente di Arcesilao e di Carneade, non fecero che confermarlo vieppiù in questa foggia di vedere, e quindi seguì interamente le opinioni de' pirronisti, quand'ebbe lette le opere di Sesto Empirico.

Nondimeno, malgrado le frequenti

prove di scetticismo ch' egli avea dato anche nelle sue prime opere, e specialmente nella *Demonstratio evangelica*, e nelle *Quaestiones Alnetanae*, e malgrado gli elogi, di cui colmò gli accademici per la maniera loro di filosofare, i suoi contemporanei non lo credettero tanto scettico quanto il fu realmente. Ne' citati due libri lo scetticismo gli avea servito ad abbassare l' autorità della ragione, e ad innalzare la rivelazione sulle ruine della filosofia. Questa è la causa per la quale i dotti non furono urtati gran fatto dai ragionamenti scettici ch' ei mise in campo, e i suoi libri non vennero letti dal volgo. Ma il di lui *Trattato della debolezza dello spirito umano*, che venne a luce dopo la sua morte, produsse una straordinaria e general sensazione; perocchè espose in esso lo scetticismo in tutta la sua estensione, e con tutta quella forza che i pirronisti gli avean suggerito, aggiugnendovi al tempo stesso i risultamenti delle proprie sue riflessioni, ed opponendolo a tutti i sistemi filosofici più dominanti. Benchè non si fosse abbadato allo scetticismo di

Uezio nelle opere ch'ei pubblicò mentre visse, tutte però ne contengono evidentissimi cenni. Cominciossi a trovarne alcuni ben manifesti nella sua *Demonstratio evangelica*, dove sostiene, che la conoscenza acquistata dalla ragione è vaga ed incerta, mentre all' incontro raccomanda la rivelazione come sola certa sorgente della conoscenza della verità; ed ivi pure preferisce l' accademismo a tutti gli altri sistemi filosofici della antichità. Anche la sua critica della filosofia cartesiana parte, non già da un dommatismo opposto a quel di Cartesio, ma da un vero scetticismo, anzi ne trae varie conseguenze scettiche. Nelle *Quaestiones Alnetanae* ei volle mostrare la concordia della rivelazione e della ragione; nondimeno pretende sempre che l' autorità della prima sia indispensabile e di un ordine superiore, e suppon sempre soggetta ad errore la ragione. Procura in esse di provare, che il convincimento della concordia degli oggetti colle nostre idee non ha solido fondamento, e che il frutto che in ultima analisi si

raccoglie da tutte le ricerche filosofiche è una incertezza, di cui non vi ha mezzo di liberarsi, fuorchè prestando fede alla rivelazione. È vero che alcuni articoli di fede pajono agli occhi della ragione privi di buon senso ed incomprensibili, ma ciò non è bastante motivo per rifiutarli, poichè la storia ci insegna che le nazioni anche più illuminate hanno tutte adottato dottrine, massime, e costumanze di egual natura.

Ho già detto che lo scetticismo di Uezio accordasi quanto alla sostanza col pirronismo; ma offre anche un lato rimarchevole, quello cioè del modo col qual si concilia con la credenza nella rivelazione. Uezio non negava l'esistenza di una verità obbiettiva, perocchè Dio conoscer dee realmente gli oggetti quali sono. Per potere ammetter però l'esistenza di una verità obbiettiva egli supponeva che la presenza di Dio sia in certo modo un assioma, benchè dipoi ricorresse alla rivelazione per appoggiarlo. Nè metteva in dubbio la possibilità che l'uomo acquisti la conoscenza della ve-

rità obbiettiva, e contentavasi dire esser a lui impossibile di convincersi con certezza di posseder veramente siffatta conoscenza. Ciò che supplisce alla mancanza di certezza della cognizion razionale per l' uomo, è la fede, mercè la quale soltanto noi conosciamo in modo sicuro che realmente esistono oggetti fuori di noi. Codesta fede però non è un prodotto dell' uomo, ma Dio a lui la comunica sì in questa che nell' altra vita, colla differenza che la fede de' beati è assai più viva che quella degli uomini durante il corso della vita loro.

Qui sorge l' obbiezione che lo scetticismo non si accordi nemmen colla fede, perchè questa ha sempre bisogno di alcune proposizioni dommatiche che le servono di fondamento, come per esempio l' esistenza di Dio, oppure quella di una rivelazione divina, e che per conseguenza si distrugge assolutamente la possibilità della fede ove non vogliasi accordare un poco di certezza alla ragione. Uezio risponde, che la fede non nasce dalla ragione, ma è effetto soprannaturale di Dio nell' uo-

mo; dunque la ragione non può estendere i suoi dubbj sulla possibilità di una conoscenza verace, e la fede, come quella che è prodotta immediatamente da Dio nell' uomo, esiste anche realmente da se, e tanto più viva, quanto che lo scetticismo fa viemmeglio conoscere all' uomo la debolezza e l' acciecamento della sua ragione. Ella si riferisce alla verità primamente rivelata, la quale si deve credere, non già perchè apparisce evidente alla ragione, ma per se medesima, e quale ella è. La luce rende visibile così lei stessa, come gli oggetti che essa illumina; egualmente cotesta verità primitiva ci svela un segreto, e ci rende al tempo stesso suscettibili di credere al suo oggetto. La ragion dunque è istromento e non causa della fede, ch' ella raccomanda allora pure, ch' ella è convinta della sua debolezza. Se voglionsi giudicare in se medesimo gli argomenti che servon di appoggio alla verità della religione cristiana, non hanno che una semplice probabilità, ma la fede li rende certi. Non avendo Uezio in mezzo al suo scetticismo altro scopo che la fede, o per

meglio dire dissipando egli i suoi dubbj con essa, non voleva nemmeno passare per pironista o per scettico che non ammettesse la necessità della fede. Dichiarava anzi apertamente di conformarsi all'intutto alle opinioni altrui, assicurava che rispetto alla sua non intendea che di esporla, e quindi pensava, che se la sua dottrina filosofica meritava di avere un nome particolare, non altro potevasi a lui dare che quello di *idiognomico*. Ciascun vede però che il sutterfugio adoperato da Uezio non lo sbarazzava dall' obbiezione annunciata di sopra. Noi non abbiamo alcun mezzo per decidere se la verità primitiva, che si suppone essere stata rivelata, sia veracemente divina; perocchè molti popoli allegano rivelazioni divine che si contraddicono, e tutti credono che la fede in que' dommi rivelati sia un effetto soprannaturale di Dio. Lo scetticismo della ragione distrugge dunque anche la fede, la quale non è possibile se non coll' ajuto d' una illusione de' sensi e della immaginazione prodotta da anteriori impressioni religiose.

Considerata in se medesima non è che una semplice chimera agli occhi della ragione che adotta lo scetticismo in tutta la sua estensione (1).

L' inglese Giuseppe Glanwill oppose nella stessa epoca gli argomenti scettici al dommatismo filosofico, alzando la voce nell' opera intitolata: *Lo scetticismo scientifico*, contra la incredulità e la superstizione. Lo scopo del suo scetticismo non era dunque quello di promover dubbj sulla verità assoluta della conoscenza, ma solo di raccomandar la modestia nel giudicare, attesocchè la debolezza della umana ragione dopo il peccato originale rende necessaria siffatta circospezione. Molti suoi raziocinj sono presi dai pirronisti, ed anche da Montaigne e da Charron.

---

(1) Questo raziocinio potrebbe parere un pò troppo azzardato ed ardito. Chi non sa che dove trattasi di cieca fede, la ragione indagatrice dee tacersi? Ma l' autore, che delle opinioni filosofiche stende la storia, che è pur quella così de' progressi come degli aberramenti della ragione, parla egli pur da filosofo in questo luogo, in modo però, bene esaminandolo, che dice con tutti gli altri, che dove trattasi di cieca fede la curiosa ragione non dee frammischiarvisi.

Il Trad.

Egli percorre gli oggetti principali della conoscenza, e mostra quanto l'incertezza degli uomini sia grande rispetto ad essi. Egli insiste particolarmente sulla critica de'sistemi di Aristotele, di Cartesio e di Hobbes, e si sforza non solo di rilevarne i lati deboli, ma di mostrare eziandio che non si potrebbe stabilire un vero dommatismo dimostrativo, come hanno preteso o tentato i peripatetici, i cartesiani, ed altri.

Il più rimarchevole di tutti i suoi argomenti scettici è quello ch'ei trae dal carattere accidentale, che presenta il rapporto causale. Ei vi giunse per mezzo di una conclusione simile a quella di cui si valse poscia Hume, cosicchè può credersi verisimilmente averne questi presa l'idea da lui. L'esperienza ci insegna soltanto che una cosa accompagna l'altra o le succede, e non che l'una sia causa dell'altra. Glanwill aggiunge più altre ragioni contro il valore reale della conoscenza che noi crediamo di avere delle cause de'fenomeni. I fenomeni sono talmente uniti e combinati nel mondo, che

egli è molto difficile di poter attribuire con certezza un dato effetto ad una causa egualmente data; e siccome, giusta la idea della casualità stessa, le cause formano una serie non interrotta, fa d'uopo che noi conosciamo tutte le cause particolari di una cosa prima di arrischiarci a pronunziare sulla sua causa in genere, locchè non è possibile. Ogni dommatismo posa dunque unicamente sopra pretensioni piene d' orgoglio, ma senza fondamento, trae l' origin sua dall' ignoranza, genera l' errore, e nuoce alla libertà di ragionare; e sotto quest' aspetto giova opporvi lo scetticismo. « I dommatici, « dice Glanwill, fanno pompa di un » povero e limitato ingegno; come pe- » danti che sommettono la ragion loro » al giogo della schiavitù. Una mente li- » berale vuole poter giudicare libera- » mente, e non si lascia chiudere nei » lacci della opinione; ella esamina il » tutto con pari attenzione, e pronunzia » con la imparzialità di Radamanto. Al- » l' incontro il pedante non ha orecchie, » fuorchè per ciò che si accorda con la

» sua maniera di. pensare, e non può
» spingere il suo sguardo oltre l'oriz-
» zonte della sua prigione. Le idee di
» un ingegno liberale son temporarie, e
» vi rinuncia tosto che una maggiore
» evidenza cangia quel convincimento
» nel quale era stato sino allora. »

Cap. V.

Storia del Cartesianismo subito dopo la morte di Cartesio.

Troppo vivamente avea Cartesio stimolato lo spirito filosofico presso i suoi contemporanei perchè la celebrità del suo sistema non gli sopravvivesse, e i suoi partigiani non fossero obbligati, dopo la morte di lui, a continuare a respingere gli attacchi degli avversarj, che lo avevano combattuto anche mentr'ei viveva. Parecchi di questi pensarono certamente di riportare una tanto più sicura vittoria, quanto che non rimaneva loro a temer nulla dall' autore della novella dottrina,

divenuta oggetto dell' odio loro. Ma tale speranza andò a vuoto. La filosofia di Cartesio ebbe commentatori e difensori abilissimi in tutte le civilizzate contrade d' Europa, e incontrò pur protezione da taluno di coloro, che, sebbene le negassero il loro assenso, e non si dichiarassero apertamente in suo favore, erano tuttavia anche meno paghi dell' antica filosofia, e trovavano almeno nel sistema di Cartesio idee originali, ipotesi ingegnose, e soprattutto occasioni di far nuove ricerche, le quali speravano essi poter condurre più sicuramente alla scoperta del vero.

Molti teologi de' Paesi-bassi, imitando l' esempio di Voët, si opposero con animosità e passione alla propagazione della filosofia cartesiana nelle olandesi università, ma non riuscì loro; imperocchè vennero combattuti da altri, i quali, lungi dal farsi uno scrupolo insegnando il cartesianismo ed applicandolo alla teologia positiva, lo spiegarono e difesero ne' scritti loro. Al tempo stesso l' antica scolastica filosofica e teologica venne at-

taccata con le armi della ironia e della satira, e gli scolari più non temettero di beffare i lor professori, quando questi parlavano di sommettere la filosofia alla teologia. Dall' altro lato lo studio della letteratura classica, che a fiorir cominciava ne' Paesi-Bassi, presentava la terminologia barbara degli antichi manuali sotto un aspetto tristissimo, e gli umanisti osavano perfino di sostenere pubblicamente che l'ignoranza de' frati nella classica latinità era la causa della incalcolabile moltitudine di questioni e di distinzioni sottili introdotte da essi nella teologia. Quanto più scemava il credito della filosofia e della teologia antica, tanto più cresceva quello della allor più nuova filosofia, cioè del cartesianismo. Fra le idee particolari di questa dottrina, i nemici dell'antica teologia accolsero specialmente le seguenti col maggiore trasporto, e posero tutto lo zelo in difenderle: L'evidenza è la sola pietra di paragone della verità, e con essa fa d' uopo giudicare de' dommi filosofici; il dubbio è il principio di ogni cognizione certa ed

infallibile; la Santa Scrittura parla delle cose naturali in termini atti ad essere intesi dall' uomo; l' idea di Dio è così innata nell' uomo, che essa sola offre la più evidente prova della Divinità; la terra si move intorno al sole, il quale non cangia mai di luogo; il pensiero forma l' essenza della mente, e l' estensione quella della materia; i sensi ingannano spessissime volte; le bestie son macchine; Dio ha primitivamente creata la materia, assegnandole alcune leggi di quantità, di moto, e d' armonia, di maniera che, dopo aver ricevuto i primi elementi del moto, si formò in seguito da se medesima, giusta le leggi naturali che le erano state prescritte; la luce innata della ragione è così splendida, che basta ella sola a spiegare la Santa Scrittura, ec. È facil capire che l' applicazione di questi principj alla teologia dommatica dovette farle prendere tutt' altra forma, e quindi è più facile di spiegare l' animosità de' teologi ortodossi contro la filosofia cartesiana, sorgente di tutte codeste innovazioni.

Cristoforo Wittich uno fu de' più celebri teologi cartesiani de' Paesi-Bassi. Ei nacque a Brieg nella Slesia l'anno 1625, studiò la teologia a Breme, a Leida ed a Groninga, prese il titolo di dottore a Duisburgo, occupò diverse cattedre in questa città, in Herborn, ed a Nimega, divenne finalmente professore di teologia a Leida nel 1671, dove morì nel 1687. Cominciò ad insegnare la filosofia cartesiana a Nimega, ed ivi pure applicò alla teologia i principj del sistema. La qual condotta lo trasse in una viva disputa con Samuele Mares e con Melchiorre Leydekker; ma egli sostenne la sua causa con tanta fortuna, che la sua spiritosa difesa gli meritò di essere chiamato professore a Leida. Nel suo trattato intitolato: *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta*; *cujus occasione liber II et III principiorum philosophicorum dicti Descartes maximam partem illustrantur*, egli stabilisce il punto di vista, sotto il quale considera la filosofia cartesiana, ed il

rapporto che esiste secondo lui tra essa e la teologia positiva. Fu egli principalmente che introdusse a Leida la teologia cartesiana.

Giovanni Clauberg nato nel 1622 a Solingen nella contea della Marca, operò anche più attivamente per la propagazione del cartesianismo. Egli ebbe in maestro Giovanni de Roei, che era parimenti cartesiano zelante. La prima cattedra di teologia che occupò, fu quella di Duisburgo, quando il ginnasio di questa città venne convertito in università, cioè nel 1655. Professò poi qualche tempo ad Herborn. Leibnizio gli è largo di di molti elogi per la sua erudizione, e soprattutto per l'ordine e la chiarezza delle sue idee. Per far maggiormente rilevare il merito della filosofia cartesiana ei la paragonò alla scolastica, poscia tentò svilupparla più compiutamente e con maggiore chiarezza. Tale è l'oggetto delle due sue opere: *Logica vetus et nova*, e *Principia philosophiae sive Ontosophia et scientia prima de iis, quae Deo creaturisque suo modo comunia at-*

tribuuntur, le quali apparvero, la prima nel 1685, e la seconda nel 1686. Clauberg smarrivasi sì di frequente in mezzo alle sue specolazioni sino a cadere in uno stato di estasi o di assenza totale di mente; di che si valse il Padre Daniel per farne celia. Egli morì nel 1695

Caldi seguaci contava pure a Groninga, a Franeker, ed anche ad Amsterdam la filosofia cartesiana. Essa venne proibita nella prima di queste università da Tobia d' Andrea nato nal 1604 a Braunfels nel contado di Solm, e professore di storia e letteratura greca sin dall' anno 1632. D' Andrea rispose alle *Considerationes theologicae* di Giacomo Revio, pubblicando una *Assertio methodi cartesianae*; ed in altr' opera, intitolata *Brevis replicatio*, ec. combattè le diverse asserzioni de' dommi del cartesianismo, che si trovavano nella *Brevis replicatio mentis humanae* del Regio. Giacomo Gousset, professore di lingua orientale a Groninga, diede egli pure due trattati in difesa del cartesianismo; nel primo cercò di provare *Cartesianum mundi systema*

non, ut quidam existimant, periculosum esse; l' altro ha per oggetto *Causarum primae et secundarum realem operationem rationibus confirmatam et ab objectionibus defensam; de quibus etiam apologia fit pro Renato Descartes adversus discipulos ejus pseudonymos.* A Franeker, il più celebre partigiano del cartesianismo fu Ermanno Alessandro Roelle nativo del contado della Marca, e professore di teologia, prima a Francker, indi ad Utrecht, dove morì nel 1718. Egli manifestò la sua predilezion per Cartesio nel libro *De religione naturali.* Ad Amsterdam i principali difensori della nuova filosofia furono Giovanni di Roei, e Baldassare Bekkero, de' quali farò poi conoscere le opinioni e le dispute.

Gli antagonisti di Cartesio, imitando l' esempio già dato da Voët, ricorsero all' ordinario mezzo della intolleranza teologica, ed accusarono la dottrina del filosofo come portante all' ateismo ed alla irreligione, non solo attaccandola nei scritti loro, ed anche dalle cattedre, ma sì pure movendone querela presso le

magistrature delle grandi città, presso i rettori delle università e presso i sinodi. Essendo impossibile di procedere ad un esame imparziale, il cartesianismo venne più volte proscritto, ad oggetto di prevenire le turbolenze politiche, ma tutte coteste proibizioni restarono senza effetto. Molti cartesiani altresì tennero una condotta che li rese sospetti e li espose a violenti persecuzioni; imperocchè si allontanarono dalla dottrina del fondatore della scuola loro, ed avanzarono conclusioni troppo direttamente contrarie alle idee dominanti, per non offendere e irritare i teologi. I rimproveri, che dapprima prendevano di mira siffatte innovazioni, si rivolsero ben presto sulla filosofia primitiva di Cartesio, credendosi che essa a quelle conducesse naturalmente, e per conseguenza non essere men perniciosa. Quindi lo spinosismo, l' autor del quale avea cominciato la sua carriera filosofica dallo studiare il sistema cartesiano, contribuì moltissimo a far che questo si riguardasse come una dottrina pericolosa, dacchè dava origine

a sì perverse opinioni. Luigi Meier, medico di Amsterdam ed amico di Spinosa, abusò evidentemente de' principj di Cartesio per combattere la rivelazione e la religion positiva nell'opera intitolata: *Philosophia Scripturae interpres*, che pubblicò anonima. Parecchi Sociniani copriron pure le loro dottrine coll'egida delle massime cartesiane, e giustificaron così fino a un certo punto l'intolleranza dei teologi ortodossi, e le misure che presero i magistrati de' Paesi-Bassi per soffocare ogni germe di cartesianismo. Sorsero quindi tra i cartesiani medesimi due fazioni; perocchè per la maggior parte si biasimò la condotta di alcuni loro colleghi, e trovando che le opinioni loro erano contrarie alla vera filosofia di Cartesio, o che almeno non potevano da essa procedere, scrissero le apologie del francese filosofo contro que' pretesi discepoli della sua scuola, co' quali impegnaronsi in pubbliche dispute.

L'associazione del cartesianismo alle idee di Coccejo contribuì a render anche più complicata e più calda la di-

sputa, cui questa dottrina diè luogo fra i teologi del Belgio. Giovanni Coccejo professore di lingua orientale a Franeker, indi a Leida, paragonava le predizioni contenute nel vecchio e nuovo Testamento alla istoria di Gerusalemme, e fondava su tal paragone una nuova spiegazione della Bibbia, non che una particolare interpretazione della teologia dommatica, rispetto alle quali egli deviava in più punti dalla esegesi adottata dalla Chiesa riformata, e dai dommi sovr'essa stabiliti. Egli stesso non era che umanista, e la sua nuova maniera di interpretare il senso della Bibbia lo assorbiva sì fattamente, che non potè prendere parte, fuorchè assai debolmente, alla filosofia di Cartesio. Inoltre, benchè la conoscesse imperfettamente, era sì lontano dal gustarla, che avendo Giovanni de Raei formato il progetto di insegnarla pubblicamente a Leida, egli vi si oppose gagliardemente. Nondimeno quando venne attaccata la sua ermeneutica ed i suoi dommi, sì egli che i suoi discepoli furono considerati per cartesiani, cosicchè

la filosofia di Cartesio fu parimenti obbligata di espiare il preteso delitto di essere stata la causa di cotali innovazioni in teologia. Un singolare accidente volle che in fatto molti cartesiani, veggendo di aver a respingere quello stesso avversario de' settarj di Coccejo, unironsi ad essi, e giustificarono in realtà l' accusa intentata al cartesianismo di andare di accordo perfettamente col coccejanismo. Il partito contrario giunse finalmente ad ottenere nel 1656 dal sinodo di Dordrecht la decisione seguente, che è notabile per quel che contiene: « La filo-
» sofia debba separarsi dalla teologia:
» abbiasi questa a basare sulle Sante
» Scritture, quella sulla sana ragione,
» e si insegnino entrambe alla gioventù.
» Nelle proposizioni cui la Santa Scrit-
» tura potesse esser contraria, non sia
» concesso ai filosofi di spiegare le parole
» della Bibbia secondo i loro principj,
» ma debbano seguire il senso più na-
» turale e più semplice della rivelazione
» divina come il più solido fondamento
» di qualunque dottrina, anche *nel caso*

» *che la ragione paresse dimostrare il*
» *contrario.* Astenganşi quindi i filosofi
» da ogni ipotesi che noti e rovesci la
» verità divina nelle Sante Scritture con-
» tenuta ; e soprattutto si astengano
» di valersi de' raziocinj di Cartesio nè
» in iscritto, nè dalle cattedre, nè fi-
» nalmente nelle pubbliche tesi. » La
stessa decisione fu presa per la seconda
volta il successivo anno a Delfe, ed in-
terdetto ogni aspiro a cattedre o a di-
gnità ecclesiastiche a chi partigian si
mostrasse della filosofia cartesiana. Code-
sti decreti non impediron però che il
sistema di Cartesio venisse studiato, e
argomento se ne facesse delle pubbliche
disputazioni, sino all' epoca in cui per-
dette in fine la seduzione della novità,
e che l'attenzion de' sapienti e de' filosofi
si volse ad altre opinioni (1).

---

(1) La *Historia Philosophiae cartesianae* di Giovanni Tepel contiene soltanto la storia della vita e delle dispute di Cartesio; ma vi sono annessi i *Judicia de philosophia cartesiana* scritti a nome delle università di Groninga, di Utrecht, di Leida, di Franeker, e di Hardewik per terminare la disputa fra Giovanni Clauberg, allora ad Herborn, e il suo collega Ciriano

La filosofia cartesiana non ebbe favorevole accoglimento nelle università di Germania dove l' aristotelismo si mantenne sino al principio del diciottesimo secolo, e dov' era insegnato, almeno fra protestanti, giusta le interpretazioni di Melantone ne' suoi diversi compendj. Gian Andrea Petermann, il qual difese nel 1706. Cartesio contra Uezio nella sua *Vindicatio philosophiae cartesianae adversus censuram P. D. Huetii, in qua pleraque intricatiora Cartesii loca clare explanantur*, volle introdurre il cartesianismo a Lipsia, ma i suoi tentativi non valsero che ad esercitare l' umor satirico di Cristiano Tomasio, che mandolli a vuoto. Tuttavia codesta dottrina non lasciò di alquanto influire sulla filosofia alemanna, che allora tendeva di già verso l' eccletismo. Migliore accoglienza trovò essa nei Svizzeri, in Polonia, in Ungheria ed in Transilvania, circostanza che parrebbe più maravigliosa che non è, per chi

---

Lentulo. Costui avea scritto un violento libello contro il cartesianismo intitolato: *Nova Renati Descartes sapientia, faciliori quam ante hac methodo detecta.*

dimenticasse che la maggior parte de' giovani originarj di quelle varie contrade andavano a fare il corso degli studj nelle università de' Paesi-Bassi. Michele Rhegen, il qual parimenti cominciò ad insegnare la filosofia di Cartesio a Lipsia, per cui gli venne suscitata una viva disputa dal Tomasio, nato era in Transilvania. I Gesuiti che erano nemici del cartesianismo impedirono che si introducesse nelle Spagne e ne' Paesi-Bassi spagnuoli, e segnatamente nella università di Lovanio. Nondimeno molti Padri della compagnia di Gesù, stranieri al suolo francese, mostraronsi favorevoli al nuovo sistema, e lo insegnarono sì ne' libri che dalle cattedre. Il più celebre di tutti fu Antonio Le Grand medico a Douai, che gli diede la forma adottata ordinariamente dagli scolastici, ed empiè i vuoti lasciativi dall' autore. Le sue opere hanno i titoli: *Philosophia è mente Renati Descartes more scolastico breviter digesta*, e *Institutiones philosophiae secundum principia Renati Descartes nuova methodo adornata et explicata.* Bruckero cita di

lui anche un libro sulla apatia degli stoici, intitolato: *L' uomo senza passioni.*

La maggior parte de' filosofi inglesi era egualmente contraria al cartesianismo; e ciò debbesi attribuire per un lato allo impero che la filosofia di Aristotele esercitava ancora sugli animi loro, e per l' altro alla influenza di Hobbes, pel quale Cartesio avea mostrato soverchio disprezzo. Altronde i principj cartesiani al pari di quelli di Hobbes divennero sospetti ai teologi della Gran Brettagna, che non la perdonarono nè agli uni nè agli altri. I confutatori più ardenti ne furono Ralfo Cudworth, e Samuele Parker. Il primo li combattè nel suo *Systema intellectuale*, e fece chiaramente capire che essi pure conducevano all' ateismo quanto la filosofia del suo compatriota Hobbes. Ma Cudworth era soprattutto disgustato in veder Cartesio sostenere, che la Divinità impresse in origine alla materia le leggi del moto, in virtù delle quali i corpi fisici presero poi forma, perocchè questo assioma non andava d' accordo colla sua propria ipotesi delle nature plastiche. Diceva essere un paralogismo l' argomento

che Cartesio traeva dalla idea di Dio per provare l'esistenza dello stesso Dio, e cercava di darle un altro aspetto che gli procurasse una maggiore realità. Maggior dispetto contro la filosofia cartesiana mostrò Samuele Parker nelle sue *Disputationes de Deo et Providentia divina*, ed espresse in modo assai più positivo, ch'essa direttamente conduce all'ateismo. « Cartesio, dic'egli, non ebbe da principio veruna intenzione irreligiosa dandosi allo studio della filosofia; ma » lasciato lo stato militare, fornito solamente di cognizioni matematiche, per » isvolgere il suo proprio sistema, si » immaginò che i mondi si costruiscono » secondo le stesse leggi meccaniche che » regolano lo stabilimento di un campo; » quindi trattò la filosofia in modo che » tutta distrusse la scienza del Creatore » dell' universo. È vero che ammise che » la materia, donde il mondo fisico de» riva, è stata creata da Dio, divisa in » particelle di una data grandezza, e » messa in azione da una massa deter» minata di forza motrice, ma siccome

» secondo lui, codesta materia ha preso
» da se stessa la forma del mondo at-
» tuale, in virtù delle leggi sue proprie
» che non sono determinate da Dio,
» scorgesi chiaramente che dopo avere
» attribuito la creazione del mondo alla
» Divinità, egli poi ne la escludeva in-
» teramente. Si dee dunque temere che
» questa prima proposizione non sia
» stata seriamente ammessa da lui; tanto
» più ch' egli accettava la opinione di
» tutti gli atei, che la vera fisica non
» dee posare sulle cause finali delle
» cose. » In un altro passo Parker bia-
sima gravemente Cartesio di essersi in-
superbito della celebrità ottenuta dalle
sue scoperte in geometria sino al punto
di voler dare principj nuovi a tutte le
scienze e pretendere di attribuire in certo
modo il merito di averli inventati. Egli
adduce le prove della poca riuscita del
filosofo francese nel suo assunto, e del
poco suo diritto all' onore ch'ei pretende
arrogarsi. Cudworth e Parker acciecati
dai lor pregiudizj, o dalle proprie loro
ipotesi, hanno entrambi male intesa la

fisica di Cartesio, dappoichè biasimarono in essa ciò che anzi è più degno di lode, cioè l' esclusione delle cause finali, e il saggio di una spiegazione meccanica e naturale della origine del mondo, ancorchè le basi e i resultati della teoria cartesiana non sieno tali da resistere ad un esame severo. Le Grand scrisse una particolare apologia in difesa di Cartesio contro Parker.

Sì Cartesio che la sua dottrina vennero con più moderazione giudicati da Enrico More, che conobbe personalmente il filosofo, col quale ebbe un amichevol carteggio sin che visse. Disapprovò More il contegno de' suoi colleghi che accusaròn Cartesio di irreligione e di ateismo. Fece nondimeno obbiezioni fortissime contro le idee di lui in una *Epistola, quae apologiam complectitur pro Cartesio, quaeque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam cartesianam.* Questa lettera di More è anche rimarchevole sott' altro aspetto, perchè ci fa conoscere le sue proprie opinioni, non che la differenza che passa tra

esse e i dommi del cartesianismo. Tra le proposizioni da lui rifiutate assolutamente, si trova quella, fra le altre, che gli animali sieno pure macchine. Dichiarò pure non avere Cartesio resa giustizia alla teologia. Se però More lusingossi di far le parti di conciliatore, e se col dar per un lato l'apologia di Cartesio da lui colmato di elogi, mentre dall' altro lato combatteva molte sue proposizioni, ebbe fiducia di ravvicinare le parti avversarie, o almeno di non compromettersi con veruna di esse, egli ingannossi a partito. I cartesiani fanatici gli fecero colpa di non aver lodato il maestro loro senza restrizione, e gli rimproverarono amaramente di spandere a larga mano questi elogi, che poi distruggeva colle sue obbiezioni. Anche l' animosità de' teologi inglesi contro il cartesianismo riuscì a far interdire l' insegnamento di questa dottrina nella università di Oxford, interdizione la qual per altro non impedì in Inghilterra, come per tutto altrove, che non si studiasse. All' epoca soltanto

in cui la fisica di Newton si conobbe, venne essa interamente abbandonata.

Dopo la morte di Cartesio, la sua filosofia incontrò molti ostacoli in Francia, che si opposero alla sua introduzione e celebrità; perocchè, oltre Gassendi e varj altri scrittori, Uezio parimenti dichiarossi contr'essa, e l'attaccò simultaneamente con l'armi dello scetticismo, della satira e della ironia. I suoi scritti filosofici fecero sugli animi francesi una leggierissima impressione, non dissimile da quella prodotta dal suo opuscolo, in in cui narrava l'immaginario viaggio di Cartesio in Laponia per insegnarvi filosofia; il qual però l'avrebbe cagionata assai più forte, se, appena pubblicato, non si fosse saputo esserne Uezio l'autore.

Press'a poco nel tempo stesso che uscì l'opuscolo di Uezio, comparve la celebre satira del P. Daniel contro la teoria cosmofisica di Cartesio, col titolo di *Viaggio pel mondo di Cartesio*, non meno bella per l'eccellenza della critica, che pel brio che vi regna, e i comici sali

dello stile. Lo scopo principale di quel romanzo era di mostrare che veruna ipotesi filosofica, relativa alla cosmofisica, è stabilita sopra men fondati principj quanto quella di Cartesio, e che in veruna si osserva minor connessione tra i principj e le conseguenze, quanto in essa. Gli stessi cartesiani convenivano potersi parecchi di que' principj risguardare quai semplici supposizioni non provate, delle quali è permesso alla ragione di dubitare. Nondimeno, dicevano essi, ove tai supposizioni si accordino, tutto ne deriva in una maniera sì naturale e con tanto ordine e chiarezza, che l'evidenza delle conclusioni si comunica, per così dire, ai principj, e la ragione acconsente da se medesima a riguardare quai verità le proposizioni, nelle quali dapprima soltanto semplici ipotesi aveva osservate. Il P. Daniel risponde che ciò forse può essere rispetto ad alcuni punti della filosofia naturale di Cartesio, e segnatamente di quelli che concernono la natura di certe qualità sensibili, e delle quali si ha motivo d'esser paghi qualora

si giudichino senza prevenzione; ma è falso quanto alla fisica generale di Cartesio ed alle conclusioni che il filosofo ne trasse. Lo scopo adunque del Viaggio pel mondo di Cartesio era di mostrar ciò sino all'evidenza. Questa parte del cartesianismo era stata diffatto sino allora la men criticata e la men combattuta. Sin da quando Cartesio viveva, si erano fatte molte obbiezioni alla sua metafisica, alla pretesa sua nuova prova della esistenza di Dio, alla sua distinzione tra il corpo e l'anima, infine alla sua teoria della luce e del moto; ma pochi si erano trattenuti sulla ipotesi dei vortici, benchè foss' ella la base delle sue opinioni sul moto de' pianeti, sul flusso e riflusso del mare, sulla leggerezza e gravità de' corpi, ed anche sulla teoria della luce, che egli stesso trovava sì persuasiva. È ben vero che le proposizioni cartesiane relative a questi diversi oggetti non andavano tutte esenti da dubbj, e molti scrittori molte difficoltà vi opposero; ma non eransi però ancora esaminate nella relazion loro colla ipotesi di Cartesio in generale. Tal fu il

soggetto sul quale il P. Daniel si propose principalmente di esercitar la sua critica. Egli pensò con ragione che diventerebbe il più formidabile antagonista di Cartesio, se conseguiva il propostosi fine, perocchè ciò che questo filosofo distingue dagli altri tutti, non è tanto il merito di aver data una felice spiegazione di molti fenomeni naturali, dappoi che tal merito gli è comune con mille altri filosofi o fisici antichi e moderni, quanto di avere inventata una teoria del sistema intero del mondo, con la quale si spiega tutto ciò che accade nella natura, nulla eccettuato, ammettendo principj semplicissimi e facili ad intendere. Cartesio deve la sua gran fama al suo disegno di una consimile teoria, ch' egli ha effettivamente realizzato, se a' suoi amiratori crediamo. Trattasi dunque di dimostrare che cotal teoria è mancante di connessione, che è piena di contraddizioni, e che una ipotesi distrugge le altre. Che se queste tre proposizioni si arriva a provare, si attacca il lato più sensibile del sistema di Cartesio, il quale trovasi quindi vacillante del tutto.

Ecco ora qual è l'idea del romanzo scritto dal P. Daniel. Il mondo di Cartesio è simile a tutte le regioni di nuovo scoperte ; i racconti de' viaggiatori sono sì disparati, contraddittorj e mostruosi che non si sa a qual prestar fede. Appena si parlò di quel mondo che Francesi, Inglesi, Olandesi ed altri popoli affrettaronsi a gara di andarvi. I soli Spagnuoli vennero trattenuti dal timore della inquisizione, perchè da essi la terra gira intorno il sole come nel mondo di Copernico. Ma i racconti de' viaggiatori si contraddicono direttamente ; secondo gli uni, il mondo cartesiano è un caos nel quale non puossi nemmeno cambiar di luogo, non vi è luce, non colori, non caldo nè freddo, non secco nè umido, non animali nè piante; e non solo si può dubitar di tutto, ma vi è ordinato di dubitarne; perocchè si dubita se un uomo posto avanti ai nostri occhi sia veramente un uomo, benchè paja ed operi come gli altri uomini, e questo dubbio prolungasi fino a tanto che l'individuo avendo parlato in modi conse-

guenti abbia così dato prova d'essere fornito della ragione. Gli abitanti di codesto mondo sono generalmente orgogliosissimi, come quelli che sprezzano i loro predecessori e l'antichità, e non lasciano occasion veruna per iscemare il merito di Aristotele. Son anche pessimi cristiani e ancora peggiori cattolici. Secondo gli altri, non vi può essere maggiore e più ammirabile armonia quanto quella che trovasi nel mondo di Cartesio, perchè tutto colà ubbidisce a leggi e regole determinate dalla natura. Ivi non è l'imbarazzo di quella moltitudine di apparecchi inutili, di che i filosofi hanno empiuto il nostro mondo per portarvi il disordine. I sensi producon ivi le stesse impressioni, ma le cause vi sono meglio conosciute e spiegate. Nessuna filosofia favorisce tanto il cristianesimo quanto quella di Cartesio, e nessuna più solide basi le somministra. L'esistenza di Dio è provata dalla idea che se ne ha, e sarebbe dagli uomini conosciuta, quand'anche non vi fosse una natura che la proclama, cosicchè il cartesianismo,

concorre egli pure al sostegno della credenza in Dio e della religione.

Questa disparità nelle relazioni che parlano del mondo di Cartesio, eccita la curiosità dell'eroe del romanzo. Egli fa conoscenza di un vecchio già amicò intimo del filosofo, che i suoi segreti gli ha svelati; ode aver Cartesio trovata l'arte di separare l'anima dal corpo mediante una presa di tabacco, e di combinarvela di bel nuovo col far odorare l'acqua della regina; che per conseguenza Cartesio non è morto, ma che spesso nel suo corpo rientra, visita gli amici, partecipa loro le sue nuove scoperte, e il vecchio stesso è uno de' favoriti dal filosofo. A prima giunta ei crede questo racconto una allegoria riferibile alle oscurità presentate dalla filosofia cartesiana; ma con suo grande spavento una notte da chiarissima luna illuminata il vecchio gli appare insieme al P. Mersenne, ed entrambi lo invitano di andar a vedere Cartesio, che trovasi attualmente nel terzo cielo, ossia nel vuoto infinito al di là del cielo delle stelle fisse, per fabbricarvi

un nuovo mondo, cui non vuol porre mano, se prima non ne abbia mostrato agli amici un modello in piccolo. Il nostro eroe accetta tosto il progettatogli viaggio. Un picciolo moro, gia domestico di Regis a Utrecht, dove sorprese il segreto di lasciare e ripigliarsi il corpo a piacer suo, segreto che il suo padrone ebbe da Cartesio, del quale era allievo e favorito, e che, avendo fatt' uso egli stesso di sì preziosa ricetta, vive ora al servizio di Cartesio, ed è incaricato di vegliare sul corpo dello straniero, sin che duri la sua assenza. Io mi allontanerei dal mio soggetto riferendo ora tutte le mostruose singolarità che accadono ai viaggiatori nel cammino, e che servono di veicolo per confutare o burlare la filosofia, e segnatamente la cosmofisica cartesiana, coll'uso di tutti i ragionamenti, di che si valsero gli antagonisti di quel sistema anche dal tempo che ne viveva l'inventore. L'intero romanzo è nel suo genere uno de' più spiritosi, e sommamente istruttivo, sì per conoscere la storia del cartesianismo, come per

valutarne il merito, e farlo soprattutto giudicare ne' suoi rapporti con la dottrina di Aristotele.

Il P. Daniel non ristette all' attacco della teoria cartesiana del sistema del mondo, ma stampò pure una *Continuazione del viaggio per lo mondo di Cartesio*, ossia *Nuove difficoltà proposte all' autore del Viaggio pel mondo di Cartesio; con la confutazione di due difese del sistema generale del mondo di Cartesio.* Questa nuova opera apparve in occasione di una serie di obbiezioni che si trovano nella quarta parte del *Viaggio pel mondo di Cartesio.* Esse erano apparentemente dirette al narratore del viaggio, quando fu tornato nel paese dei peripatetici; il qual non essendo al caso di rispondervi, le avea mandate allo stesso Cartesio col mezzo dell'anima del P. Mersenne, acciò ne desse lo scioglimento. Ma ispirarono a Cartesio una opinione svantaggiosissima del narratore, sino ad immaginarsi essere egli l' autore, o almeno intendersela co' peripatetici, per confutare i dommi principali del cartesianismo. Sotto la forma

dunque di una lettera all'autore del primo *Viaggio* ne risultò una continuazione di esse obbiezioni scritte da un peripatetico e concernenti la conoscenza degli animali. Lo stesso rispose a cotesta lettera, e affettò un tono che non esprime nè stima per Cartesio e la sua setta, nè desiderio di corteggiarli; ed un supplemento che contiene la critica di due trattati apologetici sulla cosmofisica di Cartesio, prova ch'egli erasi riconciliato pienamente con l'antica filosofia, e che la nuova non avevagli offerto ciò che credea di trovarvi. Questa seconda opera del padre Daniel termina con una *Storia della congiura fatta a Stockolm contra Cartesio*, nella quale l'autore svolge alla maniera di Luciano la piacevole idea che tutti gli accidenti e qualità, alle quali Cartesio avea rifiutato la sostanzialità, o delle quali aveva spiegato la natura diversamente degli antichi filosofi, avean complottato contra lui nel tempo che soggiornava a Stockolm. Il moto prese per lunga pezza il suo partito, e lo difese contro tutte le querele intentate dalle

altre qnalità; ma dopo essersi convinto di non differire dalla materia nel sistema di Cartesio, e che anzi ne era un modo accidentale, più non tardò a mettersi nel numero de' congiurati. Cartesio dunque venne solennemente dichiarato dalla assemblea delle qualità novatore settario, ribelle alla antica e vera filosofia, distruttore delle categorie, nemico delle facoltà occulte, degli accidenti assoluti e non assoluti, delle qualità primarie e secondarie, delle forme sostanziali ed accidentali, ec. Il calore prese sopra di se l'incarico di punirlo, e di condurlo a morte per mezzo della ribellione delle qualità contradditorie nel di lui corpo; e quindi determinò in esso una febbre violenta, accompagnata da delirio, che lo portò al sepolcro.

Questa maniera di attaccare il cartesianismo non poteva non far grande effetto negli animi di un popol sì colto come il Francese, ancorchè i dotti, illusi dall'incanto della novità del sistema, vi si fossero dapprima affezionati con una specie di entusiasmo. Destarono seria diffidenza opinioni ed ipotesi filosofiche che si prestavano tanto alla

celia ed al biasimo; giacchè in fatto la miglior prova della bontà di una filosofia si è ch' ella possa sostenere gli attacchi della satira senza perder nulla della sua autorità ed importanza scientifica, secondo il giudizio delle persone ragionevoli. Il cartesianismo non sostenne tal prova, nè tal era da resistervi. Uezio e Daniel, non paghi di volgerlo in ridicolo, gli avevano anche opposto argomenti tanto più formidabili e difficili da rovesciare, quanto conditi dei mordenti frizzi dell' ironia, che trovarono facile accesso nel pubblico. Certo è che la parzialità e lo spirito di setta trapelavano di sotto alla maschera della satira; ma una volta che questa abbia in suo favore i derisori, massimamente in materia filosofica, è quasi sicura di vincer la causa, e ciò accadde rispetto a Uezio e al P. Daniel, almeno in Francia.

Ciononostante il cartesianismo si mantenne, e fiorì ancora per qualche tempo in Francia, tanto per la total mancanza di gusto, e del tono pedantesco de' nuovi aristotelici, che facevano un singolar con-

trasto colla pienezza di idee, le ipotesi ingegnose e la chiarezza dello stile di Cartesio, quanto per la discordia de' filosofi, e per le scoperte realmente preziose di Cartesio nelle matematiche e nella fisica; sebbene rispetto a questa avesse troppo confidato nella sua immaginazione, che lo fece smarrire in mezzo a chimeriche fantasie. I principali partigiani e propagatori francesi del cartesianismo, dopo la morte dell' inventore, furono Claudio Clerselier, Giacomo Rohault, Luigi de la Forge, e Pier Silvano Regis. Il primo fu stretto amico di Cartesio, e a lui si deve la pubblicazione delle *Opere postume* di quel filosofo. La sua esposizione, piena d' anima e di gusto, del cartesianismo, congiunto alla affabilità del suo carattere ed alla urbanità delle sue maniere che gli procuraron la stima fin ancó de' suoi avversarj, contribuiron di molto a spandere, principalmente a Parigi, la filosofia di Cartesio. Suo genero Giacomo Rohault scrisse con attività non minore e nel medesimo senso, e i vincoli di famiglia che insieme li

congiunsero, trassero pure l' origin loro dall' affetto che entrambi portavano al cartesianismo. Rohault cominciò per insegnare le matematiche e la fisica con molto onore a Parigi. Clerselier, che ancor non era suo suocero, gli comunicò molti scritti di Cartesio, da lui tradotti in francese, onde li leggesse e rivedesse. Questo lavoro decise la predilezion sua pel cartesianismo, di cui diessi tosto a rettificare, confermare, ed ampliare i principj cosmofisici, giusta le proprie sue cognizioni in fatto di matematiche e di fisica. Poteaglisi forse rimproverare di aver più volte alterato il suo entusiasmo per la filosofia di Cartesio, ovvero affettò nella sua persona tali maniere pedantesche, che somministrarono a Moliere l' occasione di esercitare il suo sale comico sopra di lui. Le sue *Istituzioni di fisica* non ottennero perciò meno celebrità sì in Francia che in Inghilterra, e vennero anche tradotte in latino da Teofilo Bonet, con osservazioni di Samuele Clarke e di Antonio Le Grand.

Luigi de la Forge medico di Saumur è più interessante di Clerselier e di Rohault per la storia del cartesianismo, a cagione del metodo col quale trattò la filosofia specolativa propriamente detta e particolarmente la psicologia. Nel suo *Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus, nec non de ejusdem unione cum corpore secundum principia Renati Descartes* egli procurò di spandere una luce più viva sulla teoria cartesiana dell'anima, e di confutare le opinioni contrarie a quelle della sua scuola. Egli si allontanò da Cartesio soltanto in ciò che concerne la ragione dell' armonia del corpo e dell'anima, e fu egli l' inventor primo della ipotesi delle cause occasionali, che poscia venne molto ampliata da Malebranche. Nella sua introduzione cercò di provare che la filosofia cartesiana è raccomandabile a cagione della sua armonia co' principj di sant'Agostino, armonia da Cartesio stesso mentre viveva più volte citata, quando Arnaud ne lo rese avvertito.

Siccome la teoria che De la Forge

offre dell'accordo che passa tra il corpo e l'anima, è sua propria, io quì la svolgerò con diligenza. L'unione dell'anima e del corpo è sì difficile a intendersi, quando si considerano come due sostanze essenzialmente opposte l'una all'altra, che moltissimi filosofi, per le incontratevi difficoltà, si indussero a negar l'esistenza della opposizione, e ad abbracciare il materialismo. La discussione adunque di questo oggetto offre un alto grado d'interesse, poichè senz'essa è impossibil d'intendere la natura e la vera destinazione dell'uomo, come pur di conoscere la natura dello spirito umano in se medesimo e ne'suoi rapporti col corpo e con gli altri spiriti. Quando vuolsi afferrar giustamente il segreto della associazione del corpo e dell'anima, conviene prima di tutto escludere ogni idea di alcuna specie qualunque di presenza locale dell'anima, di cui questa non è in verun modo suscettibile, perocchè non ha estensione reale. Nè si dee nemmeno figurarsi cotale associazione come convertente due sostanze in una sola, o cangiante la so-

stanza spirituale in corporea e la corporea in spirituale. Le due sostanze, corpo ed anima, unite che sieno rimangono ciò che erano prima, e conservano i caratteri particolari che stabilivano avanti quest'epoca una differenza specifica fra loro. Finalmente l'associazione dell'anima e del corpo non si effettua per mezzo di ciò che produce l'opposizione delle due sostanze, ma bensì per mezzo di ciò che stabilisce una specie di relazione e analogia fra esse.

Non avendo noi idea fuor che di due generi di sostanze, anime e corpi, non si può nemmeno intendere più che tre diverse maniere di associazione di sostanze, cioè fra due corpi, o fra due anime, o fra'corpi ed anime. Il nodo che unisce i corpi è la riunione locale per cui essi corpi si toccano reciprocamente, e l'un può soffrire per parte dell'altro. Il nodo che unisce le anime è l'amore. Il corpo e l'anima non puonno essere insieme uniti fuor che per mezzo della volontà, che agisce fuori del suo soggetto colle sue operazioni. Puossi dun-

que ammettere una associazione tra il corpo e l'anima, giacchè certi moti del primo dipendono dalle idee dell' altra, e reciprocamente certe idee di questa dipendon dai moti del corpo, sia poi causa di tal dipendenza o la volontà dell' anima stessa o una volontà superiore alla nostra.

Due sole obbiezioni si possono opporre a questa idea dell'associazione tra il corpo e l' anima, cioè, 1.° che la mutua dipendenza delle due sostanze relativamente allo stato loro attivo e passivo suppone di già che sieno unite; 2.° che tale unione non sarebbe fisica ma puramente morale, non essendo che l'effetto della volontà libera dell'anima. De la Forge risponde come segue: Non è necessario che l' anima si trovi in un corpo avanti di agir sopra lui, poichè, considerata in se stessa, ella propriamente parlando non è mai in un luogo, e non si può accordarle una esistenza locale se non ammettendo pure che agisca per sua volontà. All'incontro, poichè l' esistenza nel tempo non precede la di lei attività, essa non ha nemmeno bisogno di essere

necessariamente nel corpo prima di agire. Se ella altre azioni non ha che i suoi pensieri, ed esser non possa in un luogo se non per agire in esso, noi non sapremmo considerare la sua esistenza nel corpo se non come il pensiero nel corpo medesimo, vale a dire che l'anima ha pensieri che dipendono dal corpo, per non esprimerci su ciò in un modo non intelligibile. Quanto alla seconda obbiezione De la Forge risponde: 1.° Mal si conchiuderebbe dicendo che l'unione del corpo e dell' anima sarebbe puramente morale e non fisica, perchè non risulterebbe che dalla libera volontà dell' anima. Quando io vibro una palla, non posso dire che il moto, prodotto dalla spinta impressa da me, sia puramente morale, per averlo io comunicato di mia libera volontà, e non cessa perciò di esser fisico. Questa risposta non vale niente, perchè il moto della palla è bensì fisico, ma quello dell'anima non trovasi nello stesso caso, ed ogni moto che resulta da una volontà libera, è morale. 2.° L'unione del corpo e dell'anima è sempli-

cemente morale, allora solo che l'anima nella sua associazione col corpo annette i suoi pensieri ad alcuni moti di esso corpo, e può ad arbitrio rompere o cangiare cotesta associazione; all'incontro non è possibile di dire altrettanto, quando il vincolo tra i pensieri e le azioni del corpo non è in poter suo, e che da lei non dipende di essere o non essere unita al medesimo corpo. Se la unione, proviene da una decisione di Dio simile a quella, giusta la quale veggiamo tutte le cose essere rette, conviene crederla naturale o fisica, quanto ciascun'altra che avviene nella natura corporea. In fatto cos'è la natura, fuorchè l'ordine secondo il quale Dio regge le sue creature? Ciò che accade conformemente a quest'ordine accade eziandio naturalmente.

Si potrebbe far anche la seguente obbiezione: Se l'unione tra il corpo e l'anima consiste nella mutua loro dipendenza, potrebbesi, allora quando le azioni dell'anima e del corpo cessano di essere in concorrenza e di combinarsi insieme, come nella letargia, nell'estasi,

e nelle profonde meditazioni, dire che l' anima è interamente separata dal corpo, e che l' uomo muore ogni volta che cade nell' uno o nell' altro di tali stati, locchè sarebbe un errore evidente.

La risposta è che l' unione delle due sostanze corpo ed anima non consiste altrimenti in un concorso e commercio reale di operazioni, ma posa sulla mutua dipendenza delle operazioni di entrambi, la quale non cessa giammai, anche quando il concorso reale prova una interruzion temporaria, purchè però colui che unì il corpo e l' anima, ossia Dio, non cangi di volontà, e che il corpo non sia inetto a produrre i moti, cui sono immediatamente associati i pensieri dell' anima. Ma questa proposizione diverrà anche meno oscura dopo che siasi più ampiamente discussa la maniera con che il corpo e l' anima sono, proparimente parlando, uniti insieme.

Vi ha tre idee primitive che ci istruiscono della natura delle sostanze semplici e composte: 1.° l' idea d' estensione, che contien parimenti quelle della figura

e del moto, e che serve alla conoscenza del mondo fisico; 2.° l'idea del pensiero che ci fa conoscere le menti; 3.° finalmente, l'idea della unione della mente e della estensione, per la quale acquistiamo la conoscenza della associazion loro. Quindi l'uomo, per ricevere queste tre idee, ha tre facoltà differenti, che sono l'immaginazione, la pura ragione, ed i sensi. L'anima, come sostanza pensante, capisce se medesima per mezzo della pura ragione. Il corpo, ossia l'estensione, la figura ed il moto, può ben capirsi col mezzo della pura ragione, ma assai meglio si intende per mezzo della ragione combinata con l'immaginazione. Quanto alla unione dell'anima al corpo, sì la pura ragione, che la ragione e l'immaginazione insiem combinate, oscuramente la intendono, e i sensi in vece la intendono con evidenza e chiarezza. Quindi gli uomini che non hanno mai ragionato, e che si contentano di esercitare i sensi, non dubitano che il corpo non agisca sull'anima e l'anima sul corpo, e li considerano entrambi come una sola

e stessa sostanza, o come due sostanze strettamente insiem combinate.

I sensi, tanto esterni che interni, l' istinto d'attività, e il dominio che abbiamo de' nostri membri, ci fanno adunque conoscere con tutta la possibil chiarezza, che noi non siamo già soltanto corpi o sostanze estese, ma che abbiamo anche un' anima o una sostanza pensante, intimamente unita alla sostanza estesa. I sensi stessi ci insegnano che l' unione di esse due sostanze si manifesta dalla mutua dipendenza de' moti del corpo e di certi pensieri dell' anima; e ciò che la rende sì sorprendente e rimarchevole si è: la sua reciprocità: la sua generalità per un lato, essendo ella presente per tutto nel corpo: la sua particolarità dall' altro lato, perchè nè tutti i moti del corpo sono determinati dall' anima, nè tutti i pensieri dell' anima provengono dal corpo; la sua indivisibilità, sì che l' anima conosce soltanto i moti del suo proprio corpo, come il corpo non si mette in azione che per effetto della volontà della sua propria anima: il feno-

meno che i sentimenti dell' anima succedano al momento stesso ai moti del corpo, e questi alle determinazioni dell' anima, ma certe parti del corpo sono più strettamente annodate all'anma, che certe altre: la sua sostanza, attesocchè lo stesso moto del corpo produce sempre lo stesso sentimento, e la stessa idea della volontà, determina costantemente lo stesso moto: la sua incostanza, perocchè la volontà può associare a' suoi atti altri moti del corpo diversi di quelli che comunemente vi associa: la sua indipendenza dalla nostra volontà, perchè l'anima non può nè scegliere ella stessa il suo corpo, nè abbandonarlo da se medesima, nè non sentirne le affezioni, nè sentirle diversamente di quel che sono: e finalmente la sua dipendenza simultanea dalla nostra volontà.

Mille osservazioni provano che certi moti del corpo sono i soli uniti a certe idee dell' anima. Noi non sentiamo le affezioni de' nostri membri, quando gli spiriti vitali contenuti ne' nervi non le

propaghino sino al cervello. Nemmeno possiamo movere le parti del nostro corpo, quando i nervi non conducano gli spiriti vitali dall'encefalo fino ad esse. Le idee che corrispondono ai moti del corpo sono di due specie: 1.° Le idee e le sensazioni oscure, che la fame, la sete, e gli altri bisogni naturali fanno provare, si combinano con certi moti del corpo, locchè in vece non accade rispetto alle idee chiare e precise di cui l'anima si serve per conoscere la verità. 2.° Le idee confuse de' sensi, della immaginazione, e della memoria corrispondono ai movimenti del corpo; ma siffatta corrispondenza tra il corpo e l'anima è di tutt'altra specie di quella di certe analogie, di cui l'osservazione ci offre varj esempj, come quelle (per addurne alcuno) che esistono tra il piloto e la sua nave, il cavaliere e il suo cavallo, il nostro corpo ed altri corpi. Il piloto è unito alla nave per sua libera volontà: conosce chiaramente il bene e il male che gli succede; e il piacere o l'affanno che ne risultano sono assai diversi dai

sentimenti di fame, di sete, di dolore, di solletico, cui l'anima va soggetta pe' suoi rapporti col corpo; in fine egli governa la nave per una chiara e perfetta conoscenza degli stromenti che adopera a quest'effetto, laddove l'anima non ha la menoma cognizione de' mezzi necessarj pel moto del suo corpo, e che questa scienza, supposto ch' essa la possedesse, le sarebbe anche inutile, poichè la semplice volontà basta a movere il corpo. Egli è però verisimile che il legame tra l'anima e il corpo cominci appena che il corpo dà occasione all'anima di avere una idea qualunque, e che l' anima dal canto suo provoca un movimento nel corpo; e così pure che un tal legame cessi tosto che il corpo non può più continuare il suo commercio con l' anima.

De la Forge sviluppa dipoi gli effetti principali e le cause della associazione del corpo coll' anima. 1.° Ogni moto degli spiriti vitali, o a meglio dire ogni forma particolare dell'andar loro quando escono dalla ghianda pineale, sede del-

l' anima, è parimenti accompagnata da una idea che imprime all' anima un certo pensiero. 2.° Ciascuna di esse forme è naturalmente unita ad una sola idea, ad un solo pensiero, che sempre l' accompagna. 3.° Il pensiero è analogo allo stato del corpo, lieto o triste, confuso o chiaro, secondo la disposizione in cui trovasi il corpo la prima volta, dove trovasi ordinariamente quando la forma alla quale è associato il pensiero, viene ad essere destata nella ghianda pineale. 4.° L'anima non ha il potere di separar l'idea dalla forma degli spiriti vitali che è naturalmente congiunta seco; ma qui non si tratta che del legame naturale, e non della associazione di certe idee con certi moti corporali particolari, che l' abito o la volontà produssero in un uomo, e che l'anima può impedire quando vuole. Essa non ha neppure il potere di distruggere l' unione delle idee coi movimenti corporei che la natura ha operato in tutti gli uomini. 5.° Le idee dell' anima, che hanno per oggetto il corpo, sono reciprocamente accompagnate dalla

forma o modalità del corpo degli spiriti animali la più appropriata all'ottenimento del fine proposto. 6.° Il moto corporeo, che ha una volta accompagnato una certa idea, la accompagna sempre in progresso, ed entrambi divengono poscia inseparabili, salvo se l' anima cangi in ciò la sua abitudine. 7.° L'unione tra il corpo e l' anima dura sin che il cuore trasmette i suoi spiriti vitali alla ghianda pineale, e questa ai muscoli col mezzo dei nervi.

Cartesio chiamava di già in sostegno delle precedenti proposizioni il testimonio della sperienza, e De la Forge egualmente lo imita. Egli suppone provate le ipotesi della sede dell' anima nella ghianda pineale e della associazione degli spiriti vitali con le sensazioni e co' pensieri dell' anima. Allora le due prime proposizioni sono dimostrate dalla sete che provan gli idropici, e dal fatto assai comune, che uno cui siasi amputato un membro, per esempio la coscia, continua però a provare le stesse sensazioni, come se quel membro non gli mancasse. Tra le idee

che sono naturalmente combinate con certe forme del corpo degli spiriti vitali, per modo che l' anima non possa separarsene ad arbitrio, si pongono soltanto le percezioni confuse prodotte dalla impressione degli oggetti sugli organi dei sensi, e la cui soppressione o cangiamento non sono in potere dell' anima, benchè ella ne faccia segni delle sue idee, perchè tali percezioni sono accompagnate d' una idea che vi si trova naturalmente associata. Quando adunque Cartesio diceva che noi possiamo separar certe idee del moto corporeo col quale son esse naturalmente combinate, egli intendea parlar di quest' ultime. Le altre proposizioni sono per se medesime chiare, e dalla quotidiana sperienza affermate.

Le cause del legame che esiste fra l' anima e il corpo dell' uomo sono o generali o particolari. La causa generale non altro può essere che la volontà divina. Quand' anche si accordasse che il corpo non contien nulla di contrario alla associazione, e che per conseguenza

può essere fisicamente unito a qualunque altra cosa, pure non si conosce nemmeno in lui niente che esser possa cagione della sua unione con l'anima. Ma l'anima umana ha la sua volontà, per la quale può agire fuor d'essa ed unirsi ad altre cose, e tal volontà può essere la causa efficiente di tutto ciò che dipende immediatamente dall'anima nella sua unione al corpo; ma non può esserlo di una infinità di cose che dall'anima non dipendono. Bisogna dunque che l'unione dell'anima col corpo abbia per ragion sufficiente la volontà di un altro spirito. Si può quindi supporre che Dio abbia adoperata la volontà di un Angelo per effettuarla; ma siccome nessun fatto parla in favore di questa congettura; e siccome sappiamo che la volontà di un Angelo non sarebbe per se sola sufficiente, e sarebbe necessaria la cooperazione della volontà divina, noi senza temer d'ingannarci, possiamo ammettere che Dio è la causa generale della unione dell'anima col corpo. La qual opinione è così degna di un filosofo

quanto quella di creder Dio creatore dell' anima e della sua infusione nel corpo, poichè questa e la creazione dell' anima non sono che una sola e stessa cosa. Dio dunque è la causa generale e prossima della associazion che si trova in tutti gli uomini tra certe idee e certi moti corporei. Scorgesi da ciò che De la Forge non riferiva tutti gli effetti reciproci del corpo e dell' anima a Dio, ma soltanto una certa classe di tali effetti, locchè, come dissi di sopra, diede poscia occasione a Malebranche di stabilire il suo sistema delle cause occasionali.

Le cause e condizioni particolari della unione che passa tra il corpo e l'anima sono, le une corporee, le altre spirituali. Le prime posano sullo stato individuale di ciascun corpo umano rispetto al temperamento, alla struttura, al moto degli umori, del sangue e degli spiriti vitali, e finalmente ai cangiamenti che il padre, la madre, ed altre cose esterne apportano nel corpo. Tale stato individuale del corpo determina Dio ad associare una

idea ad un atto corporeo in un uomo, conformemente alla seconda delle proposizioni indicate di sopra, e secondo la quale ogni idea combinata ad un moto corporeo è appropriata allo stato del corpo, giusta la disposizione in cui si trovò la prima volta, o in cui trovasi comunemente, quando gli spiriti vitali escono dalla glandola pineale in tale determinata maniera. Questa osservazione è di somma importanza per ispiegare le differenze che gli uomini presentano nelle qualità loro ed inclinazioni.

La causa particolare spirituale della unione del corpo e dell' anima è la volontà di questa; alla quale non può negarsi il potere di associar certe idee a certi moti della ghianda pineale e degli spiriti vitali, perocchè appunto sopra un tal potere è basata la facoltà che l' uomo ha di indicare obbiettivamente le sue idee. È vero che il nodo è dapprima debolissimo tra l' idea e l' indizio, o il segno, perchè la natura ha associato al moto corporeo usato dalla volontà per segno un' altra idea che trattien l' anima dal pen-

sare alla nuova idea che la volontà accoppia al moto naturale; ma a forza di esercizio l'anima contrae talmente l'abitudine di non pensare che al segno nel moto corporeo, che spesso ella non altro intende fuorchè la significazione delle parole, e non abbada alle inflessioni ed alle figure delle lettere e delle sillabe. In fine De la Forge unisce alle sue ricerche sulla causa dell' armonia del corpo con l' anima una discussione fisiologica e psicologica estesissima sugli argomenti in favor della ipotesi che l' anima risieda nella glandola pineale; ma io non debbo quì rimanermi più oltre sull' orme sue.

Il miglior interprete del sistema di Cartesio tra i Francesi fu senza dubbio Petro Silvano Regis nato nel 1632. Fece egli i primi studj a Cahors sotto la direzione de' Gesuiti, e andò poscia a Parigi per fare il corso di teologia. Avendo ascoltate le lezioni di Giacomo Rohault sul cartesianismo ne acquistò gran gusto e genio, e recatosi nel 1665 a Tolosa lo insegnò egli pure. Da Tolosa passò nel 1671 a Montpellier, e di là nel

1680 tornò a Parigi per farvi pubblica scuola; ma non potè lungamente continuarla, perchè il gesuita Valois accusò i cartesiani di eterodossia, e provocò quindi un decreto dell' arcivescovo di Parigi, che prescriveva ai professori di filosofia di conformarsi agli statuti dell' accademia ed alle ordinanze del re, e proibiva di allontanarsi dalla dottrina di Aristotele. Ma siccome Regis aveva ottenuto la benevolenza dell' arcivescovo, così gli fu permesso di far imprimere la sua grande e sistematica opera sulla filosofia di Cartesio, che pubblicò nel 1690 col titolo di *Sistema di filosofia*. Ivi difese il cartesianismo contro il P. Uezio, che a lui dedicò l'opuscolo, nel quale mette in ridicolo Cartesio e i suoi partigiani. Seppe Regis conciliarsi la stima di molte persone distinte: e in età avanzata visse della generosità della famiglia del duca di Rohan, e morì nel 1707.

Regis non fu un cieco partigiano del sistema di Cartesio; perchè, sebbene lo approvasse ne' principali suoi punti, che

ei tentò di illustrare e provare, pure se ne allontanò sopra molti, sforzandosi di riempierne i vuoti col soccorso delle sue osservazioni e delle sue proprie meditazioni. La sua opera è quasi indispensabile a chi voglia approfondire la filosofia cartesiana, perocchè tutte le parti di essa vi sono esposte con ordine sistematico. Perchè lo studio ne riesca anche più facile, Regis aggiunge al suo lavoro un dizionario, nel quale è spiegata la terminologia di Cartesio, e che si può consultare quando siasi dimenticata alcuna delle definizioni contenute nel sistema medesimo.

Giustamente Regis diede alla sua opera il semplice titolo di *Sistema di filosofia* e non *della filosofia di Cartesio*, perchè molte sezioni son tutte sue, come pure il metodo ed ordine di esecuzione, ed ha parimenti rettificato e compiuto un gran numero di idee particolari dell' illustre suo concittadino. Fors' anche non volle destare nel partito avversario ripugnanza al suo libro, come sarebbe avvenuto se annunciato lo avesse per filosofia cartesiana, dove ognuno creduto

avrebbe di saper già cosa potea sperar di trovarvi. Regis rimprovera ai filosofi sistematici che il precedettero, di essersi limitati a collocare le diverse parti della filosofia le une successivamente alle altre, senza farsi carico di farne conoscere i reciproci rapporti. Tale esser doveva il principal merito del suo sistema filosofico.

L' ordine per esso adottato può diffatto servir di modello. L' uomo ragiona o per iscoprire la verità o per insegnarla ad altrui; e in ciascuno di questi due casi ragiona con diverso metodo. La prima parte del sistema pertanto contiene la logica, la quale in quattro sezioni si divide, di cui le tre prime trattano della percezione, del giudizio, e del raziocinio, e la quarta dei due metodi, analitico e sintetico, che si adoperano, il primo per trovare la verità, il secondo per insegnarla. Se Regis la sola sintesi ammette per insegnare agli altri, ed esclude l' analisi de' mezzi proprj a conseguire un tale scopo, ciò nasce dal ristringersi ch' egli fa al solo insegnamento scientifico nel senso il più assoluto.

Egli stesso adotta la maniera analitica nella esposizione ulteriore del suo sistema. Comincia, giusta lo spirito del cartesianismo, a parlare della sua propria esistenza, nella persuasione che nulla ci debba esser più noto di lei. La cognizione della sua esistenza il conduce a quello della sua essenza, e questa, che pareva dapprima non altro essere che una sostanza pensante, chiamata anima o spirito, lo conduce alla conoscenza delle qualità che da lei dipendono; tra le quali trovasi pure il pensiero di una sostanza estesa, di cui esiste indubitabilmente l'idea. Quando si considera la natura ed i principj di tale idea, si scopre ch'ella dipende dalla estensione obbiettiva, come da causa esemplare, donde conchiudesi la reale esistenza della estensione. Questa dividesi in gran numero di parti, una delle quali appartiene all'uomo più da vicino d'ogni altra, ed è il suo corpo.

Qui sta il passaggio dalla metafisica alla fisica. La fisica si occupa della essenza del corpo, mostra ch'esso è suscettibile di

motò e di riposo, e che generalmente il moto ed il riposo producono i diversi fenomeni della natura corporea. Esamina Regis in particolar modo la struttura del corpo umano, e i diversi organi che servono alle operazioni dell' anima combinata con esso.

Essendo l' anima dotata di ragione e di libertà può fare buono o cattivo uso delle sue facoltà, secondo che le sue azioni tendano, o no, verso lo scopo al quale ella è destinata. Si puonno dunque considerare le azioni dell' uomo relativamente a codesto scopo, e la morale contiene tutti i precetti, che la ragione, le leggi dello stato, ed il cristianesimo prescrivono sulla condotta dell' uomo verso se stesso, verso Dio, e verso i suoi simili. In tal modo la morale suppone la fisica, questa la metafisica, e questa la logica; e tutte le parti della filosofia sono sì incatenate le une con le altre, che il loro complesso merita il nome di sistema generale di filosofia.

Possono farsi alcune obbiezioni contro il valore scientifico di quest' ordine siste-

matico, e segnatamente contro l' asserzione che la logica sia « il termine delle
» nostre cognizioni, che non si può andar più oltre nella ricerca della verità, e che quando si arriva a mostrare
» che si ha ben ragionato, e che le cose
» fossero altrimenti di quel che si suppongono in forza di buoni raziocinj,
» il nulla avrebbe qualche proprietà,
» allora si può vantarsi di esser giunto
» al più alto apice cui la cognizione
» dell' uomo sia capace di arrivare. »
Questa opinione si può sostenerè sin che si parla soltanto del pensiero esatto della cognizione; ma la logica non può essere principio del sapere. Il vizio radicale del sistema di Cartesio, come pure dell' antica filosofia in generale, era quello di non distinguere abbastanza precisamente il pensiero dal sapere, e di confonderne insieme i principj. Quando Regis assicura di non essersi dipartito giammai dalle semplici supposizioni in logica, in metafisica ed in morale, la natura stessa del suo sistema annunzia chiaramente la falsità della sua asserzione. Egli pretende

eziandio di aver azzardate in fisica pochissime ipotesi, a solo fine di spiegare i più spinosi problemi, ma non aver ammesso giammai supposizione veruna, che non si conciliasse con le leggi generali della natura, o che non ne fossero anche le naturali conseguenze. Nondimeno la fisica di Cartesio, e per conseguenza quella pure di Regis posano sopra ipotesi mancanti di prove, e non suscettibili di dimostrazioni.

Ho già fatto osservare che alcune particolarità appartengono a Regis nel suo prospetto del sistema di Cartesio. Quì si annovera tosto tutta la prima parte, consecrata alla logica, sulla quale Cartesio aveva nelle sue opere appena sparsamente date idee e regole, relative o al carattere distintivo della verità, o al metodo. Regis medesimo ebbe la modestia di non pretendere di aver contribuito al perfezionamento della logica, ancorchè la maniera colla quale la spiegò presentasse qualche nuova particolarità. Egli incomincia con una teoria della percezione, poscia spiega le categorie di Ari-

stotele, ne fa conoscer l' uso, e passa alla dottrina dell'astrazione. Nella sezion successiva, che tratta del giudizio, distingue otto specie di proposizioni, di cui tre, generali, particolari, ed individuali, sono determinate dalla quantità del soggetto, e cinque cioè le vere, le false, le verisimili, le evidenti, e le oscure, lo sono dalla materia de' giudizj. Della natura degli assiomi dà una definizione del tutto conforme alle idee del suo maestro. Un assioma è una proposizione che riesce chiara ed evidente a ciascuno, senza aver bisogno di prova, purchè abbiasi cura di esaminarla attentamente, e la sincerità di dire ciò che se ne crede. Mal dunque si capisce l'idea che Cartesio si era formata dell'assioma, quando si pensa ch' egli con questo nome intendesse una proposizione da nessuno contrastata; perocchè in questo significato le proposizioni le più false potrebbero aver forza di assiomi; come pure un assioma non divien falso, perchè vi abbia alcun filosofo o altri che realmente ne dubitino o mostrino di dubitarne. Regis as-

segna per gli assiomi la seguente regola: Quando per veder chiaramente che un attributo appartiene ad un soggetto, non si ha altro bisogno che quello di considerare le idee di entrambi con una mediocre attenzione, la proposizione che ne deriva, può allora convertirsi in un assioma, che non ha bisogno di prova, avendo già per se medesimo tutta l'evidenza, che acquisterebbe da una dimostrazione. Questa difatto si limita a provare col mezzo di una terza idea, che l'attributo appartiene al soggetto; e ciò si sapeva digià senza codesta terza idea. Non si dee però confondere lo sviluppo semplice dell' assioma con la dimostrazione. Se poi una mediocre attenzione alle idee del soggetto e dell' attributo non basta per far conoscere la loro concordanza, allora la proposizione diventa un problema, che debb' essere provato col soccorso di altre idee.

L' influenza del metodo di Cartesio sulla logica di Regis si rende soprattutto rimarchevole in ciò che questi scrive intorno ai raziocinj ed al metodo in ge-

nere. Io mi contenterò di quì indicare soltanto alcune delle sue idee. Quando uno si vuol convincere che le idee ed apparenze chiare sieno realmente chiare (ricerca che giova spesso di fare, perchè l' esperienza ci insegna che gli stessi filosofi hanno talvolta attribuito a certe idee una evidenza che non avevano) si dee principalmente guardare se tali idee sieno semplici o composte. Le idee semplici son quelle, in cui non si distingue veruna complicazione di qualità, com' è per esempio l' idea di una sostanza pensante, o di una sostanza estesa. La menoma riflessione è bastante a convincerci della chiarezza o non chiarezza reale della idea. Composte all' incontro sono le idee che resultano dall' unione di molte idee o giudizj semplici. Regis pone per regola ch' elle son sempre chiare quando sembrano tali. Quindi l' idea di un triangolo si compone di quella di una sostanza estesa e di tre lati; scorgesi tosto che questa idea è realmente chiara da che sembra tale. Una idea può essere composta di sì gran numero d' altre,

che la mente non sia in istato di discernerle ed abbracciarle tutte in una volta; l'idea di un poligono, per esempio, non ci presenta questa figura più chiaramente di un' altra che abbia un minor numero di lati, ma se non è realmente chiara, non ci parrà nemmen tale. Le idee composte di giudizj, come son quelle delle qualità sensibili, del calore, del freddo, del suono, della luce, e de' colori non sono ordinariamente chiare fuorchè in apparenza, perchè i giudizj di cui si compongono, si fecero comunemente in un tempo in cui mancava la capacità di giudicare. La principal cautela da prendersi è quella di assicurarsi che i giudizj fondamentali non sieno stati fatti con soverchia precipitazione, o che non sieno semplici pregiudizj.

La metafisica di Regis, sebben conforme al raziocinio ed al metodo di Cartesio, contien parimenti alcune opinioni particolari di lui e varie determinazioni più precise delle idee del suo maestro. Nondimeno egli ne attribuisce il merito della scoperta a Cartesio, dai principj

del quale dichiara essersi lasciato guidare, anche allora che emette asserzioni diverse dalle sue. Parecchie tra queste sono singolarissime, massimamente considerando che si trovano in un sistema di metafisica, e che si giudicano secondo le idee che oggi prevalgono. Quindi Regis insegna essere possibile a ciascheduno il convincersi con certezza che Adamo è stato il primo uomo. La prova di questa proposizione sta nei libri di Mosè, che raccontò la storia della creazione, e del quale non si potrebbe impugnare nè che abbia realmente esistito, nè che sia l'autore delle opere attribuitegli, perchè le prove che ciò dimostrano, sono di tal natura, ch' egli è impossibile d' assegnarne di simili in favor di cosa che non fosse verissima. Chi volesse rifiutar queste prove avrebbe a dubitare d' ogni specie di storica verità, perchè la certezza di un fatto istorico posa sul non essere gli uomini insensati, e dall' esservi tali regole da cui non si può deviare senza rinunciar del tutto alla sana ragione. Se si arriva al punto di negare la verità di

un fatto storico attestato dai nostri padri, allora si debbe credere che fossero realmente dementi, senza di che non avrebbero narrato fandonie inventate da essi, come fatti certissimi. Ora, la proposizione che Mosè non abbia esistito, e non sia l' autore dei libri che gli si attribuiscono, entra in questa classe; perchè sia ammissibile convien ritenere per insensati tutti i padri nostri che pensarono il contrario, locchè nessun uomo ragionevole oserà mai di dire, perchè se l'osasse, si priverebbe da se stesso del diritto di far credere alla posterità la verità storica delle sue asserzioni. Così non puossi ammettere che Mosè sia stato un impostore ed abbia ingannato il popolo ebreo con falsi miracoli, onde passar come interprete della volontà divina: supposizione che non ha la menoma apparenza di verità. Converrebbe presumere al tempo stesso che gli Israeliti credessero alla realità de' miracoli, benchè fossero immaginarj, e che, ad onta della falsità de' pretesi avvenimenti straordinarj, si accordassero tutti ad attribuir loro il carattere della

verità. Della quale opinione nessun' altra sarebbe più ridicola e meno degna di fede. Ma se Mosè è realmente l' autor de' libri che possediamo sotto il suo nome, e se i miracoli da lui narrati sono veri, si dee conchiuderne che quanto ei dice della creazione del mondo e di Adamo sia egualmente vero. I contrasti che insorsero tra i teologi cartesiani e i loro avversarj, ci spiegano il motivo che potè indurre il Regis a fare una tale applicazione de' principj di Cartesio alla metafisica; ma io non voglio involgermi in nessuna argomentazione per ridurla al suo giusto valore. Nello stesso modo Regis prova parimenti la verità della religione cristiana. Se non si può considerare Mosè come un impostore senza tacciar di follia una moltitudine di coloro che vissero avanti noi, la cosa è anche meno praticabile per la stessa ragione, rispetto al fondatore della nostra religione, agli Apostoli ed alla loro dottrina.

Vantasi Regis di avere meglio di Cartesio spiegata la natura dell' anima. La sua teoria almeno è più dettagliata e più

chiara. Egli definisce l'intelletto: facoltà che ha l'anima di conoscere tutto ciò ch' ella conosce, in qualunque modo il conosca. La volontà è in genere la facoltà per cui la stessa anima si decide intorno alle cose da lei conosciute. Secondo queste due definizioni, egli è chiaro che le facoltà di conoscere e di volere non differiscono essenzialmente dall' anima, e che anzi tutte due la costituiscono, perocchè l'anima ora conosce ed ora determina. Il potere di determinarsi sembra però darle maggior nobiltà che quello di conoscere; perchè tra le funzioni dell'intelletto e della volontà è quella differenza, che la prima si può anche considerare come una passione, mentre la seconda è sempre una azione. In fatto il conoscer nostro dipende in tutti i casi immediatamente dagli oggetti esterni, laddove l'esperienza ci insegna che tutti gli atti della volontà emanano immediatamente da noi, e sono frutto delle cognizioni che già ci appartengono.

Regis divide l' intelletto in tre particolari facoltà: quella cioè di concepire,

gli oggetti della quale sono le sostanze pensanti; quella di rappresentar se stesso o di vedere, che ha per suoi soggetti i i corpi; e quella di sentire che si esercita sopra i rapporti esistenti fra i corpi e gli animi, come sostanze unite fra loro.

La facoltà di concepire altro non è che il potere che l'anima ha di conoscer tutto ciò che è spirito, come Dio, se stessa, le altre anime, i suoi proprj atti, e le operazioni delle altre sostanze spirituali. La facoltà di vedere o di formarsi le immagini è il potere pel quale l' anima conosce i corpi particolari, e i rapporti di eguaglianza o di ineguaglianza che esiston fra loro. Finalmente la facoltà di sentire è il potere che l' anima ha di conoscere le relazioni tra gli oggetti e lei stessa, secondo le diverse impressioni che tali oggetti fanno sul suo corpo. A queste tre specie o facoltà dell' intelletto si può aggiungerne due altre, cioè la memoria e le passioni. La memoria è quel potere mediante il quale l' anima concepisce, immagina, e sente ciò che ha digià concepito, immaginato

e sentito. Ma sotto il nome di passioni si accenna il potere ch' ella ha di concepire, immaginare e sentire con un certo violento moto degli spiriti vitali. Regis non dubita che alcun vi sia il qual non abbia a considerare tutti codesti poteri come facoltà dell' intelletto; perocchè tosto che l'anima conosce una cosa, in qualsiasi modo la conosca, si può sempre dir con ragione ch'ella conosce, e il conoscer suo non riceve nomi differenti se non perchè si acquista con differenti mezzi. Non si ha parimenti che a riflettere sulla sua propria coscienza per convincersi che tutte codeste facoltà sono unicamente l' anima stessa; la quale essendo una sostanza unica rispetto alla sua essenza ed alla sua natura, prende soltanto differenti denominazioni, giusta la diversa maniera con che acquista la sua conoscenza. L' intelligenza, la volontà, e tutte le facoltà dell' anima che ne dipendono, sono l'anima stessa considerata come un potere di conoscere e volere in diversi modi, locchè, propriamente parlando, non è

altro che un modo esterno di essa anima, vale a dire una maniera di considerarla, che non la rende più differente da se medesima, di quel che il numero e la durata rendano differenti da se stesse le cose che si contano o che durano. Non vi ha dunque tutto al più che una differenza meramente logica tra l' anima e le sue facoltà.

Spiegò Regis chiarissimamente l'assioma cartesiano che l'idea della estensione faccia *a priori* parte della essenza dell' anima, e che per conseguenza l' idea del corpo ci è data nello stesso tempo dell' anima. Se l' anima non conoscesse la idea della estensione per se medesima e secondo la sua propria natura, bisognerebbe che la conoscesse col mezzo d'una delle facoltà precedentemente descritte. Ora, ella non l'acquista per concezione, poichè questa facoltà non si estende che alla natura e qualità delle cose spirituali, e quì si tratta della natura e qualità dei corpi. Nemmeno se la procura con l' immaginazione, la quale non ha per oggetti che i corpi particolari, ed i rap-

porti loro di eguaglianza o di inegua-glianza, ma non si occupa per nulla dei corpi in genere. Non si può nemmanco derivare codesta idea dalla facoltà di sentire, la qual si esercita soltanto sulle relazioni de' corpi esteriori col nostro. La memoria parimenti non può produrla, limitandosi essa a ricordare ciò che già fu concepito, immaginato e sentito. Le passioni in fine non sono che idee, immaginazioni, o sensazioni accompagnate da moti violenti degli spiriti vitali. Non resta più dunque fuor che ammettere che l' anima conosce l' estensione per se medesima, ed in virtù della sua propria natura.

L' idea della estensione ha dunque la proprietà di precedere nell' anima tutte le sensazioni ed immaginazioni di qualsivoglia sorta. Quest' ultime non servono all' anima che come mezzi necessarj per travedere che l' estensione, di cui ella ha una idea generale, trovasi diversamente modificata, perchè può produrre in lei sensazioni ed immaginazioni diverse. Quando adunque si pensa che la idea

di estensione provenga dai sensi o dalla immaginazione, questo errore nasce dall'essere noi talmente abituati a contemplare l'estensione modificata, che crediamo non conoscer nulla, quando la conosciamo senza modificazione veruna. Tuttavia allora pure che non conosciamo verun corpo in particolare, noi abbiamo necessariamente in noi l'idea della estensione, e quando ci figuriamo un dato corpo noi cessiamo così poco dal pensare alla estension generale, che anzi allora soltanto pensiamo ad alcuna delle sue parti, senza avere chiara conoscenza delle altre. Regis fa vedere al tempo stesso che nessuna delle impressioni isolate prodotte sui sensi dal corpo può essere una idea astratta.

Erasi fatta ai cartesiani l'obbiezione che l'idea della estensione non potrebbe appartenere alla essenza dell'anima, perchè l'anima è una sostanza, e l'idea un modo. Risponde Regis non tanto l'anima essere una sostanza quanto un ente, la cui forma consiste in un modo reale, simile alla unione dell'anima col corpo.

Da ciò in fatto evidentemente deriva che l'idea della estensione, conseguenza necessaria di tale unione, è una qualità vera ed essenziale dell'anima; come la eguaglianza di tre angoli a due lati, benchè non sia che un accidente del corpo, costituisce però una qualità vera ed essenziale del triangolo. Avvi anche una differenza tra l'idea generale della estensione e le idee de' corpi particolari, ed è che quando si trova la causa della prima, non può indicarsi che una causa formale tratta dalla natura dell'anima, laddove quando si cerca la ragion delle altre, fa d' uopo una causa reale o efficiente che l'anima riceve dagli oggetti che agiscono sui sensi. Siccome però l'anima pensa sempre ad un corpo qualunque, si può asserire ch' ella sente sempre in una certa maniera; e quando noi crediamo di non sentire, questo effetto dipende, nello stato di veglia, dal trovarci storditi da una moltitudine e diversità di sensazioni troppo forti per potere stabilire abbastanza chiare distin-

zioni tra loro, e nello stato di sonno, dall' essere allora le sensazioni sì deboli, che non lasciano nel cervello sì profonda la traccia, per cui ci sia possibile il ricordarle quando ci svegliamo.

La seconda parte del secondo libro della metafisica di Regis tratta della natura della volontà in generale. Regis pretende, che la volontà è il potere che l' anima ha di affermare o di negare, e di fare o non fare ciò che l' intelligenza le insegna essere vero o falso, buono o cattivo. Ei rigetta l' opinione ordinaria, secondo la quale l' anima si determina ella stessa, perocchè questa idea posa sulla illusione dei sensi, che ci fa attribuire all' anima, e in generale a tutte le cause mediate, le azioni o gli effetti ai quali è loro impossibile di dare origine. Per produrre azioni reali bisogna agire da se e per se, e la sola Divinità può agire così. Dio dunque è la causa sola che agisca veracemente in modo immediato, e tutte le altre cause non sono che strumenti, che agiscono mediatamente per lui.

Tutti gli atti della volontà sono dunque puramente passivi rapporto alla Divinità, ma sono azioni reali rapporto all' intelletto umano, poichè l' intelletto le determina in un modo immediato, benchè in se stesso ei non sia che una causa mediata. Gli atti della volontà divina differiscono dalle operazioni dell' anima, perchè non dipendono da nulla che sia fuori della Divinità, mentre gli atti dell' anima risultano dalle idee della intelligenza, le quali sono immediatamente determinate dagli oggetti esteriori all' anima.

Secondo Regis la volontà si divide essa pure in cinque facoltà particolari, cioè intelligenza, ragione, giudizio, volontà propriamente detta, e libero arbitrio. L' intelligenza unisce o separa due o più cose, giusta i rapporti necessarj ed immediati di eguaglianza o di disugualianza che passano fra loro. La ragione unisce o separa una o più cose, giusta i rapporti necessarj ma non immediati di uguaglianza o di disuguaglianza, che

passano fra esse. Il giudizio combina o separa due o più cose, giusta i loro rapporti accidentali di uguaglianza o di disuguaglianza. La volontà, propriamente detta è il potere che l'anima ha di unire o separar cose che sono con essa in rapporto necessario di appropriazione o non appropriazione. Quindi la tendenza al ben essere e l'avversione al disagio sono funzioni della volontà propriamente detta, perchè i rapporti di appropriazione o non appropriazione che esistono fra noi ed il ben essere o il disagio sono necessarj e non accidentali. Il libero arbitrio finalmente è il potere di avvicinarsi o allontanarsi dalle cose i cui rapporti d'appropriazione o non appropriazione all'anima sono accidentali e non necessarj.

Gli officj della intelligenza, della ragione, e della volontà, propriamente detta, sono sempre determinati necessariamente; ma il giudizio ed il libero arbitrio sono in qualunque caso indifferenti. L'indifferenza di queste due facoltà consiste nel

poter esse agire, o no, essendo esse costantemente dirette verso rapporti accidentali. Oltre l'indifferenza propria agli atti del giudizio e del libero arbitrio un' altra ne hanno queste due facoltà prima di determinarsi a entrare in azione, ed è lo stato di sospensione in cui si trovano, qualora abbiano a scegliere in fra due o più cose, che l'intelligenza offre loro con ragioni opposte e di forza eguale. Regis chiama questa una indifferenza obbiettiva, per distinguerla dalla precedente, cui dà il nome di reale e positiva.

Puossi obbiettare contro l'indifferenza reale e positiva del giudizio e del libero arbitrio, che si ammette una proposizione contraddittoria, dicendo essere indifferente a que' due poteri l'agire o il non agire, quando agiscono realmente. Regis risponde: è vero che il giudizio e il libero arbitrio non hanno il potere di non agire quando agiscono realmente, ma hanno anche quello di non agire in un tempo futuro. Quando io dico che

un corpo è triangolare, non dipende da me il sostenere nello stesso tempo il contrario; ma non è questa una ragione che mi impedisca di assicurare cotesto contrario coll'andar del tempo, potendo quel corpo divenir quadrato ovvero ovale.

Puossi anche obbiettare che il giudizio ed il libero arbitrio non sono mai in uno stato d'indifferenza obbiettiva; perocchè non essendo mai l'intelligenza mancante di idee, e ciascuna di tali idee producendo una determinazione del giudizio, il più che accader possa si è, che quando le idee della intelligenza alternano, le determinazioni del giudizio e del libero arbitrio alternano parimente. Ma anzi che essere questo uno stato di indecisione o di indifferenza obbiettiva lo è di non fissità e di variabilità, e in esso il giudizio ed il libero arbitrio passano di continuo dall'una all'altra determinazione, appunto come passa l'intelligenza dall'una all'altra idea. Alla quale difficoltà rispondesi come segue: È possibile che tai nomi si dieno allo

stato in cui l'anima pesa alternativamente le ragioni di due casi contrarj, ed inclini or da un lato or dall'altro senza decidersi; ma il nome di indifferenza convien però più di quel di incostanza, il qual nome si applicherebbe meglio per indicare il cangiamento di una risoluzione che si era presa dopo matura deliberazione, e che nessuna ragione evidente ci astringeva di abbandonare. Quest' ultimo atto è un rimproverevole atto dell' anima; mentre l' indifferenza è in vece una semplice ignoranza, di cui non sempre possiamo rispondere.

Non basta però il sapere che l' intelletto, la ragione, e la volontà, propriamente detta, sieno strascinate dalla necessità nelle loro azioni; debbesi pur anco ricercar le cause che determinano tali facoltà ad entrare in azione, e che producono le loro determinazioni. Per convincerci che esse non possono agire da se medesime, basta ricordarsi che tutte le loro determinazioni sono accidenti, vale a dire cangiamenti che le riguardano; e si è posto per assioma, che qualunque can-

giamento soppravvenga in un soggetto dipende da una causa esterna.

L' esperienza insegna che la compiacenza provata dall' intelletto quando conosce le cose necessarie e pregevoli per se medesime, dipende dalla idea che tai cose producono. Noi sappiamo parimenti che l' amore che di necessità sentiamo per le buone cose, è una conseguenza delle idee di esse cose. Sappiamo infine che quando i due primi termini di un sillogismo son chiari, la ragione dee necessariamente trovare la conclusione, e che l' assenso ch' ella dà a quest' ultima dipende dalla evidenza della maggiore e della minore. Ciò che quì si applica all' intelletto, alla ragione ed alla volontà, propriamente detta, può dirsi pure del giudizio e del libero arbitrio. Dobbiamo dunque concedere che le idee dell' intelletto sono le cause delle determinazioni della volontà; perchè senza di esse questa non si determinerebbe giammai.

Non potremmo tuttavia pretendere che le idee dell' intelletto fossero la causa

prima efficiente delle determinazioni della volontà, riflettendo che una tal causa debbe agire per se medesima, e sapendosi che le idee dell' intelletto sono semplici modi dell' anima, non atti a produrre da se medesimi veruna azion positiva e reale. Dunque le idee dell' intelletto non puonno essere che cause efficienti secondarie delle determinazioni della volontà. Ma siccome suppongono esse necessariamente una causa prima efficiente, questa non potrebb'essere che la stessa Divinità; per conseguenza abbiamo a conchiudere che Dio è la causa prima efficiente di tutte le determinazioni della volontà, e che le idee dell' intelletto sono determinate immediatamente da lui. Quindi allor che uno dice, che l' intiero è più grande della sua parte, è Dio il qual fa ch' ei sostenga questa verità anzi che un' altra; ma Dio non lo fa nemmeno immediatamente per se medesimo, ma sì mercè le idee del tutto e della parte che esistono nell' uomo. Nondimeno abbiamo siffattamente contratta l' abitudine di riferire gli effetti alle cause secondarie che

ci rassembrano essere realmente immediate, che invece di dire che Dio produce in noi la convinzione delle proposizioni di tal natura, attribuiamo immediatamente la nostra persuasione alle idee dell' intelletto, di cui la riguardiamo un effetto.

Se si volesse pretendere che le determinazioni della volontà fossero attribuite senza fondamento alla influenza immediata delle idee dell'intelletto e non alla Divinità, perchè Dio dotato di una attività infinita potrebbe determinare la umana volontà a quanto piacesse a lui, senza il bisogno di una causa secondaria, converrebbe osservare che, secondo il sistema di Cartesio, la Divinità non produce mai nulla immediatamente per se medesima nell' ordine della natura, ma agisce sempre col mezzo di una causa secondaria; altrimenti bisognerebbe ammettere in lei tante azioni differenti quanti sarebbero i differenti effetti da lei prodotti, e ciò è contrario alla semplicità della sua natura. Dio dunque, in ogni caso particolare, non provoca giammai immediatamente la volontà con una predeterminazione fisica;

anzi con questa espressione altro non si ha da intendere che l'azione, mercè la quale Dio produce nell'intelletto le idee da cui dipendono le determinazioni della volontà, e che per conseguenza sono le cause immediate delle azioni dell'uomo. Nè puossi nemmeno dire che Dio concorra alle determinazioni della volontà; se il verbo concorrere si prende nel suo proprio significato, secondo il quale indica due diverse azioni che contribuiscono alla produzione di un solo e medesimo effetto. In fatto la volontà non ha nessuna attività distinta da quella della Divinità, poichè Dio è la causa prima efficiente di tutto ciò che la volontà contiene di positivo e di reale. Ma se col verbo concorrere si intende soltanto che Dio influisca come causa prima efficiente sulla volontà, e che le idee dell' intelletto agiscano come cause secondarie, allora i cartesiani accordano parimenti che la Divinità concorre alle determinazioni della volontà.

Ancorchè Dio sia la causa efficiente delle determinazioni della volontà, perchè produce le idee dell'intelletto da cui tali

determinazioni dipendono immediatamente, l'indifferenza del giudizio e del libero arbitrio non perciò si cangia. Essa consiste nella affermativa o negativa, e nell'ottenimento o negligenza di ciò che l'intelletto rappresenta nei rapporti accidentali e non necessarj di eguaglianza o disugualianza, e di appropriazione o non appropriazione. Si possono concepire molte specie di libertà delle azioni. La prima è che il libero arbitrio ed il giudizio agiscono interamente da se; ma questo caso non è possibile, poichè tutte le determinazioni della volontà dipendono immediatamente dalle idee dell' intelletto, e mediatamente dalla Divinità. La seconda specie di libertà consiste nell'agir del giudizio e del libero arbitrio per mezzo di un altro principio interno dell' anima, ma quì pure la stessa ragione si oppone alla possibilità di questo caso, di modo che non rimane altra spiegazione che quella che fu data della libertà indifferente. La qual libertà indifferente si fonda sulla coscienza immediata, di che nessuno può mover dubbio senza negar parimenti l'evi-

denza della sua propria coscienza, e senza distruggere il principio di ogni sana filosofia. In sostegno della libertà e delle idee che se ne formavano i cartesiani, Regis cita l'autorità di Aristotele, di san Tommaso, del Durando e d'altri. Appena ho io bisogno di ricordare che questa libertà indifferente è del tutto distrutta dai principj che i cartesiani e Regis davano alle determinazioni della volontà. È vero che l'anima può scegliere, affermare o negare, e fare o non fare; ma la sua scelta è determinata dalle idee dell'intelletto, e non può affermare o negare, fare o non fare, che ciò che le è dipinto dallo stesso intelletto per vero o falso, per buono o cattivo. Dunque la libertà della scelta dipende interamente dalle idee dell'intelletto; e queste sono determinate da Dio. Non è in poter nostro il conoscer le cose diversamente di quel che Dio vuole, e non possiamo volere che quello che a lui conviene. Questo adunque è un determinatismo de' più assoluti, nè si sa capire come i cartesiani credessero di poter conciliare il li-

bero arbitrio con le altre loro supposizioni relative alle determinazioni della volontà.

La differenza tra la libertà di Dio e quella dell' uomo venne da Regis fissata nel seguente modo. La libertà divina è quel potere che Dio ha di agire fuori di lui senza esservi astretto, e con tale indifferenza, che assolutamente nessuna causa esterna non influisca sulle sue azioni, sebbene possa essere determinato ad agire da se medesimo e dalla sua propria natura. Dunque la libertà divina è meramente esteriore, laddove quella dell' uomo è interiore. Gli atti di questa dipendono dalle idee dell' intelletto, e queste dipendono dagli oggetti. Tal è la causa per cui la libertà dell' uomo è sì imperfetta a paragone di quella di Dio.

Donde proviene l' abuso che l' anima fa sì sovente della libertà del giudizio e della volontà? Se i rapporti di eguaglianza o di disuguaglianza, e quelli di appropriazione o non appropriazione delle cose fossero necessarj al nostro ben essere, l' anima farebbe sempre un giudi-

zio esatto, perchè i suoi giudizj corrisponderebbero sempre alle idee; ma siccome tali rapporti sono accidentali, occorre in più casi all'anima di ingannarsi, perchè essa li suppone esistenti, ancorchè non esistano. La verità e l'errore non puonno generalmente provenire che dal solo intelletto, o dal solo giudizio, o da entrambi insieme. Ma è impossibile che siedano nel solo intelletto, che non ha il potere nè di nulla affermare nè di negar nulla; nemmeno dipender possono dal giudizio, perchè il giudizio è una specie di volontà e la volontà è un cieco potere, il quale non può determinarsi che a ciò che gli viene offerto dall' intelletto. Dunque la verità e l'errore debbono risultare dalla unione dell' intelletto e del giudizio.

Ma, per ben comprendere la maniera per cui da queste due facoltà nascer possono la verità e l'errore, convien sapere che l'intelletto contribuisce alla produzione della volontà pensando alle idee delle cose che l'anima giudica, ed il giudizio vi concorre determinandosi

giusta quelle idee. All' incontro l' intelletto contribuisce alla produzion dell' errore non pensando alle idee che l' anima giudica, e vi concorre il giudizio affermando o negando le cose che non sono state dall' intelletto concepite. Da ciò segue ad evidenza che l'anima, propriamente parlando, è una causa attiva della verità, e solamente causa passiva o materiale dell' errore. Si dice dunque una proposizione falsa quando si dice che l' intelletto ha una falsa idea, ma che esso se la rappresenta sotto apparenza di verità. Il falso, come privazione della verità, non può mai essere oggetto della cognizione dell' intelletto; ed è un voler sostenere una proposizione che si contraddice da se medesima, il pretender che l' anima pensi qualche cosa sotto l' apparenza della verità. Non si può nemmeno mal concepire una cosa, anzi ben si concepisce tutto ciò che si concepisce, e quando si dice che si è mal concepita una cosa, si indica con questa voce l' idea di una qualità che non si concepisce, ovvero una qualità non concepita

sulla quale si fa però un giudizio reale. È dunque chiaro che qui lo sbaglio appartiene più al giudizio che all' intelletto, poichè il giudizio decide di una qualità del soggetto, che non fu dall' intelletto concepita.

L' anima dunque non si ingannerebbe giammai, se ella sol giudicasse delle cose che concepisce, e si astenesse dal giudicare di tutte quelle che non concepisce. In fatto ella non farà errore, sin che nulla affermi o neghi intorno alle cose che non conosce con evidenza. Ciò che è vero delle cause della verità e dell' errore, si applica pure a quelle delle nostre buone o cattive inclinazioni. Noi non ne avremmo di cattive giammai, se la volontà non amasse che i veri beni, e se ritenesse la sua scelta rispetto alle cose di cui l' anima non conosce l' appropriazione al ben essere. Sin che l' anima non ama le cose, la bontà delle quali non sia per lei evidente, ella non fa nulla nemmeno mai che sia contrario alla ragione. Regis dimostra parimenti molto a lungo in che consistano il vero bene ed il vero ma-

le; fa vedere che Dio è l'autor d'ogni bene, che non può esser mai la causa formale di verun male, e che il male va attribuito alla sola anima.

Darò pure qualche ragguaglio sull' opinione che Regis ebbe dello stato dell' anima dopo la morte. La sua principale proposizione fu questa: L'anima è immortale; la morte la priva di tutte le qualità dipendenti dalla sua unione col corpo; ma conserva quelle che le appartengono nella sua qualità di spirito, e che puonno riferirsi alla conoscenza di Dio e di se medesima. Nondimeno Regis credette non potersi nulla provare col raziocinio intorno allo stato che segue la morte, benchè sia possibil di emettere alcune ipotesi verisimili. Nulla potrebbesi dimostrare con una certezza apodittica, perchè lo stato dell' anima dopo questa vita dipende immediatamente dalla volontà di Dio, e tutto ciò che è sommesso alla volontà divina, non si può conoscere che per esperienza o per rivelazione. Esperienza in tal sorta d'oggetti non abbiamo, e quanto alla rivelazione

la filosofia non se ne fa caso. Tutto ciò che può dirsi con evidenza si è che l'anima gode l'immortalità quanto alla sua essenza assoluta, ossia che continua ad esister sempre dopo la morte, e che la sua distruzione è una idea incomprensibile. Se l'essenza assoluta dell'anima fosse capace di distruggersi, la sua distruzione o sarebbe effetto di lei medesima, ovvero di un' altra sostanza creata. Il primo caso è impossibile, perchè nessuna cosa contiene il principio del suo proprio annientamento; egualmente impossibile è il secondo, perchè l'essenza di qualsisia sostanza può di sua natura esistere indipendentemente da tutte le altre sostanze create. Se Dio annichilasse l'anima, ciò sarebbe per effetto di una potenza straordinaria, imperocchè non potrebbe farlo nè con le cause naturali, di cui si serve per produrre i suoi effetti, nè colla sua ordinaria potenza.

Ciò non ostante, abbenchè l'anima sopravviva, ella perde dopo la morte tutte le funzioni che eseguiva mentre

durava la sua unione al corpo. Ella non ha più nè sentimento, nè ragione, nè immaginazione, nè memoria, nè affetti; e perde persino l'uso della volontà, nel significato che si dà a questa voce quando si parla della associazione dell'anima col corpo. In fatto, siccome tutti gli atti della volontà suppongono l'intendimento bisogna necessariamente che l'anima di esso intendimento spogliata, cessi pure di avere la volontà, propriamente detta, e le facoltà che ne dipendono. Egli è anche incerto se possa conoscere le altre animè. Nella vita attuale le fa d'uopo la favella per conoscere le altre anime, ma la favella dopo morte scompare non meno di tutti gli altri segni sensibili col mezzo de' quali l'anima giunge a conoscere le sue simili. La morte la priva eziandio della facoltà di conoscere e di movere le cose materiali. Attualmente ella conosce i corpi per mezzo de' sensi e della immaginazione, le quali due facoltà si dissipano al momento della morte. Ma non si dee pretendere che appartenga essenzialmente alla natura

dello spirito di movere i corpi, poichè Dio non gli ha forse dato tal forza che per ajutare la sua unione col corpo, e sin ch' essa duri, senza accordargliela in un modo assoluto. Se l' anima assoluta fosse capace di movere i corpi, ella potrebbe produrre una infinità di effetti sorprendenti, di cui l' esperienza non ci somministra però verun esempio. Allora le sarebbe possibile non solo di portare i corpi da un luogo all' altro, di dar loro la forma che le piacesse, e di porli a piacer suo in moto o in riposo, ma ancora di beffarsi de' nostri sensi, e di far nascere in noi le idee che a lei convenissero, perocchè imprimerebbe agli spiriti vitali, ai nervi, al cervello, que' moti che sogliono ricevere dagli oggetti produttori di tali idee. Ma siccome ella non riesce ad eccitare cotai fenomeni, così rimane incertissimo che dopo la morte ella abbia il poter di movere i corpi.

Aggiungiamo a ciò, che se l' anima assoluta conservasse alcune di tali facoltà, bisognerebbe che esse fossero poste in

azione o da lei stessa, o da Dio, o dal corpo, o da altre anime. Il primo caso non può aver luogo, perchè ogni cangiamento che accade ad un soggetto, deve dipendere da una causa esterna. Dio neppure può determinare le azioni dell' anima, perchè egli non opera le modificazioni delle cose se non col mezzo di cause secondarie, e noi non conosciamo veruna causa secondaria di cui possa egli servirsi per produrre le cognizioni e le inclinazioni dell' anima assoluta. Molto meno è possibile che i corpi pongano in azione coteste facoltà dell' anima assoluta, perchè l' esperienza ci insegna che essi agiscon sull' anima in quanto ella trovasi unita al corpo; e noi quì supponiamo che ne sia separata. Finalmente non possono venir determinate da altre anime, perchè non potrebbero agir le anime le une sulle altre, fuorchè col mezzo di una unione, e un tal mezzo manca all' anima assoluta. Il solo caso ammissibile è dunque che l' anima assoluta non conservi neppure una sola

delle facoltà dipendenti dalla sua associazione col corpo. Tuttavia siccome la rivelazione dice il contrario, noi dobbiam credere fermamente ciò ch' ella insegna.

La morte distrugge dunque nell' uomo tutto ciò che è modificazione in lui; ma non può annichilar la sostanza e ciò che è essenzialmente immortale. Essa distrugge l' uomo in quanto rappresenta un tutto formato dalla unione di un' anima e di un corpo. Annichila l' anima facendo cessare il rapporto che passa tra lei e il corpo al quale è combinata. Finalmente annichila il corpo umano distruggendo le modificazioni che lo rendevano suscettibile di essere il corpo di uno spirito. All' incontro il corpo e l' anima, considerati per se medesimi e fuori della reciproca loro unione, non sono distrutti dalla morte, perocchè essi costituiscono la sostanza dell' uomo, e non ciò che è modificazione in lui. L' anima tuttavia perdendo con la morte tutti i vantaggi che le procura la sua unione col corpo sin che dura la vita, conserva quelli che da-

tale associazion non dipendono, e che sono le necessarie conseguenze della sua natura spirituale. Cotesti vantaggi sono le qualità di conoscere e di amare Dio e sè medesima. Egli è impossibile di concepire che uno spirito non conosca Dio e se stesso. La conoscenza e l'amore di se appartengono alla essenza dello spirito; ma questo conosce parimenti Dio, perchè conosce necessariamente un ente perfetto, l'idea del quale in lui va innanzi a quella di qualunque ente imperfetto. Non si può dunque attribuire all'anima assoluta, dopo la morte, altra cosa che la cognizione e l'amore di Dio e di se stessa. Se ella allora fruisse di tutti i vantaggi che le si attribuiscono, se avesse, per esempio, una memoria intellettuale migliore, una cognizione più estesa e più perfetta, infine una volontà più libera che nella vita attuale, ella troverebbesi certamente nello stato il più felice in cui le fosse possibile di trovarsi, e ne fruirebbe secondo la sua natura soltanto, senza cooperazione di una grazia soprannaturale. Ma, soggiunge

Regis, la religione non ci permette di credere, nè di supporre niente di ciò; ella vuole che noi ci attendiamo tutti i vantaggi cui l'anima può partecipar dopo morte, non già dalla sua separazione dal corpo, ma dalla promessa data da Dio di renderla felice nel caso in cui gli sia rimasta fedele.

Prima di terminare la storia del cartesianismo in Francia, non debbo lasciar di dire che per testimonianza di Uezio, anche Bossuet si schierava fra i partigiani di codesto sistema, benchè facesse un profondo mistero dell'affetto che ne avea preso. Uezio, che era suo amico, e che non ignorava la sua predilezione per la filosofia di Cartesio, gli spedì le sue opere contro questa dottrina, scusandosi di averla combattuta, e pregandolo di non permettere che la loro discordia di opinioni filosofiche raffreddasse l'amicizia che regnava tra loro. Bossuet gli rispose con aria di malcontento, ch'egli vedeva con dispiacere che gli attribuisse affetto per una filosofia ch'ei riputava contraria ai dommi del cristianesimo.

Uezio replicò di non avere il menomo dubbio su' sentimenti cristiani di lui, di cui da tanti anni faceà prova ne' suoi sermoni e scritti, e che credendolo partigiano del cartesianismo non aveva avuto intenzione di offendere la sua ortodossia teologica, come non si offende quella di san Tommaso e de' Padri della Chiesa, dicendo di essi che fossero seguaci della filosofia di Aristotele o di Platone.

Fine del Tomo VII.

INDICE DEL PRESENTE VOLUME.

CONTINUAZIONE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA DEL SECOLO XVII

Errore nel frontispizio.

ove dice - Termina in Enrico Moro, leggasi - Termina in Pietro Silvano Regis.